



DIEU

DANS L'HISTOIRE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

DIEU
DANS L'HISTOIRE

PAR

C. C. J. DE BUNSEN

TRADUCTION RÉDUITE

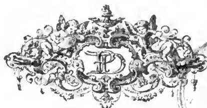
PAR A. DIETZ
PROFESSEUR A L'ÉCOLE MILITAIRE DE SAINT-CYR

ET PRÉCÉDÉE

D'UNE NOTICE SUR LA VIE ET LES OUVRAGES DE BUNSEN

PAR HENRI MARTIN

DEUXIÈME ÉDITION





PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES GRANDS-AUGUSTINS

1868

NOTICE

SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

DE BUNSEN

Christian-Charles-Josias Bunsen naquit, le 25 août 1791, à Corbach, dans la petite principauté de Waldeck, d'un père ancien officier au service de Hollande, et d'une mère, personne de mérite, qui remplissait les fonctions de gouvernante des enfants de la famille régnante de Waldeck. A l'âge de dix-sept ans, il commença d'étudier la théologie à l'université de Marpurg, puis à celle de Gœttingue, où le célèbre Heine tourna son attention vers la philologie. L'intime union de ces deux directions religieuse et scientifique devait être le caractère essentiel de sa vie.

Après avoir terminé ses études universitaires, il voyagea successivement à Copenhague, à Berlin, à Paris, étudiant les langues du Nord, puis les langues orientales, se liant, en Allemagne, avec Savigny, Schleiermacher, Niebuhr et Alexandre de Humboldt ; en France, se faisant l'élève de Silvestre de Sacy. Il soumit à Niebuhr un essai intitulé : *Esquisse de l'union de la philosophie, de la philologie et de l'histoire.* C'est déjà l'idée première du livre dont nous présentons aujourd'hui aux lecteurs français la traduction réduite.

On le vit bien, lorsqu'il célébra hardiment, dans la capitale du monde catholique, le troisième jubilé séculaire de la Réforme, convoqua chez lui les Allemands présents à Rome, et fit l'office de ministre du saint Évangile, en lisant un service arrangé pour la circonstance. Il pratiquait ainsi la maxime lancée dans la chrétienté par Luther : « Tout chrétien est prêtre. »

C'était le premier acte de culte protestant qui eût été consommé dans la Rome papale.

Le gouvernement pontifical ne fit point d'éclat, et accorda même bientôt au gouvernement prussien l'établissement d'une chapelle protestante sur le Capitole ; ce que Bunsen lui-même n'espérait pas, lorsqu'il avait pris l'initiative avec tant de résolution.

Ce qu'il avait été vis-à-vis du pape, Bunsen le fut vis-à-vis du roi de Prusse. Durant un voyage que fit à Rome Frédéric-Guillaume III, le secrétaire d'ambassade tint tête au roi dans une discussion sur la liturgie, question qui préoccupait fort le gouvernement prussien, et soutint qu'une Église ne devait point être gouvernée par ce qu'il appelait *une machine d'État*, sans l'intervention des vrais représentants, des élus de la communauté chrétienne. Son opinion était que toute intervention de l'État dans les affaires religieuses est toujours un péril, et, le plus souvent, un mal.

Il est juste de reconnaître que le roi ne lui en sut pas mauvais gré, et que ce fut même là le point de départ de sa liaison avec le prince royal, qui fut depuis Frédéric-Guillaume IV.

Le roi, en 1827, nomma Bunsen ministre de Prusse à Rome en remplacement de Niebuhr, et approuva une liturgie composée par Bunsen pour la chapelle protestante du Capitole, d'après les plus anciennes liturgies qu'il avait pu retrouver, particulièrement dans les églises grecque et orientale. Bunsen attachait une grande importance à ces monuments de la croyance chrétienne primitive et visait à retremper le christianisme dans sa source. Il s'efforçait

de trouver un terrain commun sur lequel pussent se réunir les diverses communions protestantes. Il en était encore alors à la doctrine de l'expiation, mais il posait, contre les catholiques, que le sacrifice expiatoire avait été accompli une fois pour toutes par le Christ, et qu'il n'y avait plus maintenant d'autre sacrifice que celui des fidèles s'offrant à leur tour à Dieu en reconnaissance, et il tâchait d'écarter les disputes entre luthériens et calvinistes sur la nature de la communication avec le Christ dans l'Eucharistie.

Il publia, en 1833, le beau recueil des hymnes et des prières allemandes.

Les premières tentatives religieuses de Bunsen n'eurent en Allemagne qu'un succès contesté. La faveur que lui accordaient le roi et le prince royal, et ses efforts pour arriver à l'unité de liturgie, avaient fait méconnaître ses véritables intentions et le faisaient passer pour un *piétiste*, pour un partisan d'une orthodoxie rétrograde qui prétendait ramener l'Allemagne au moyen âge, c'est-à-dire pour un fauteur d'opinions qu'il devait combattre toute sa vie.

Bunsen était alors plus apprécié à Rome qu'en Allemagne. Son salon du palais Caffarelli était le rendez-vous de tout ce qui aimait la philosophie, les lettres et la science. Il donnait alors, par suite de sa liaison avec Champollion, une impulsion énergique et des moyens d'action efficaces aux études égyptiennes, qu'il aborda, pour son compte, avec une ardeur et une persévérance si fécondes.

Sa considération était égale dans le monde diplomatique et dans le monde savant, et, après l'insurrection des États pontificaux en 1831, il fut chargé, par ses collègues les représentants des grandes puissances, de rédiger un mémoire en nom collectif pour demander au pape les réformes, bien inoffensives assurément, que les monarchies européennes elles-mêmes jugeaient

indispensables dans les États Romains. Le pape Grégoire XVI se montrait disposé à quelques concessions; l'Autriche se mit en travers, et rien ne se fit.

Ce ne fut pas sur cette question, mais sur celle des mariages mixtes, que Bunsen se brouilla avec la cour de Rome. Nous n'avons point à entrer dans le récit de cette affaire si compliquée. Bunsen ne réussit pas à amener, sur ce qui regardait les mariages entre protestants et catholiques, une transaction entre son gouvernement et le saint-siége; il est probable que personne n'aurait été plus heureux que lui. A la suite de ce long débat, il quitta Rome, après un séjour de vingt-deux ans, avec sa femme et les douze enfants qu'elle lui avait donnés (1838).

Il alla passer un été à Munich. Il s'y lia intimement avec Schelling, dont il adopta les vues sur le développement historique de l'humanité.

Il visita pour la première fois l'Angleterre au mois d'août 1838. Il y trouva ce nouveau Capitole qu'il s'était proposé d'aller chercher, suivant ses propres expressions, en quittant celui de Rome. L'Angleterre devait le saisir par de nombreuses attaches, de fortes sympathies religieuses et politiques, sans qu'il méconnût les imperfections et les périls de cette grande société. De ce premier voyage date un fragment où il compare les deux Églises ultramontaine et anglicane. Sa conclusion est que l'une est morte spirituellement, et que l'autre mourra pareillement si elle ne se régénère; mais il croit possible qu'elle soit régénérée.

Il entra en relations, en Angleterre, avec Arnold, et eut avec lui une correspondance d'un haut intérêt.

Nommé ministre de Prusse en Suisse à la fin de 1839, puis rappelé à Berlin, en 1841, par le nouveau roi, Frédéric-Guillaume IV, il s'efforça de pousser ce prince à des choses grandes et nouvelles dans la politique et la religion; mais le roi, brillant dans la conversation, indécis dans l'action, tiraillé entre le droit

divin, qui était le fond essentiel de sa pensée, et les théories de progrès qui émouvaient son imagination, le roi ne se décida à rien de sérieux. L'Église anglicane, de son côté, se prêta fort peu au rapprochement avec le protestantisme germanique, que tâchait d'opérer Bunsen.

Bunsen n'en était pas moins estimé à sa juste valeur en Angleterre. Ce fut la reine Victoria elle-même qui le désigna au choix du roi de Prusse, entre trois personnes proposées pour l'ambassade d'Angleterre. Frédéric-Guillaume IV lui donna une nouvelle marque de faveur en le faisant entrer dans son conseil privé. Il l'aimait, l'écoutait, mais ne suivait pas ses avis.

La crise qu'avait voulu prévenir Bunsen, en demandant au roi des institutions libérales, arriva. Les événements de 1848 accusèrent nettement les divergences entre les vues du ministre et celles du roi. Bunsen voulait l'unité allemande et l'union de la maison de Hohenzollern avec l'assemblée nationale allemande de Francfort. Il fut élu membre de cette assemblée par le parti allemand du Slesvig; mais les circonstances ne lui permirent pas d'y siéger.

Les affaires d'Allemagne prirent un tour fort différent de ce qu'il avait espéré. Il y avait néanmoins de fortes attaches personnelles entre le roi et lui; il resta quelque temps encore dans les affaires, et signa, pour la Prusse, le protocole de Londres du 28 mai 1852, sur les affaires du Slesvig-Holstein; convention dont le sort devait attester qu'il n'existe plus, dans notre époque de crise, aucune sorte de droit public en Europe.

Bunsen était devenu le point de mire de tous les efforts de la réaction en Prusse et chez la grande puissance qui, alors, dominait encore la Prusse. Le tsar Nicolas demanda sa révocation. Le roi ne s'y décida pas, mais, bientôt, la guerre d'Orient rendit les atermoiements impossibles. Bunsen, gouverné par le sentiment des vrais intérêts allemands et européens et des périls de l'avenir.

et souhaitant, pour son pays, d'autres destinées que celles d'un despotisme militaire adossé à la Russie, poussa son gouvernement, avec une extrême énergie, à rompre les liens qui l'enchaînaient au tsar et à entrer dans l'alliance anglo-française.

Rien n'était plus éloigné des intentions de Frédéric-Guillaume IV. Le roi fit suggérer à l'ambassadeur de demander un congé. Bunsen donna sa démission et quitta Londres (juin 1854).

Durant ces douze années de séjour en Angleterre, la politique n'avait pas empiété sur la large part de la philosophie et de la science. En 1843, Bunsen avait publié un ouvrage d'archéologie : *les Basiliques de Rome chrétienne*; en 1845, *l'Église de l'avenir;* c'est là qu'il expose ses idées sur les Églises nationales. C'est le gouvernement représentatif pleinement appliqué aux choses de la religion, depuis l'assemblée de paroisse jusqu'à l'assemblée nationale. Une telle conception suppose l'unité de croyance, au moins sur les points fondamentaux.

Il donna ensuite les *Épîtres d'Ignace d'Antioche*, un des monuments de l'Église primitive, d'après la version syriaque récemment découverte et préférée par lui au texte grec; puis *Hippolyte et son siècle*[1], œuvre qui a soulevé de longues controverses. C'est la traduction d'une *Réfutation de toutes les hérésies*, attribuée par le premier éditeur français, M. Miller, qui avait découvert le manuscrit de cette œuvre antique, à Origène, et, par Bunsen, à saint Hippolyte, évêque et martyr du troisième siècle. Bunsen avait ajouté, à cette traduction, un ample tableau et de la vie chrétienne des premiers âges et de l'Église primitive, dont il faisait ressortir la liberté comparée à ce qu'on avait vu depuis.

En 1854, parut une nouvelle édition anglaise très-augmentée, sous ce titre : *le Christianisme et l'humanité*[2].

[1] *Hippolytus and his age;* London, 1852.
[2] *Christianity and Mankind*, 7 vol. in-8°; London.

Après les deux premiers volumes sur *Hippolyte et son siècle*, venaient trois volumes intitulés *Analecta Ante-Nicæana* ou choix de documents antérieurs au concile de Nicée; c'était comme les pièces et les autorités du grand tableau de l'époque d'Hippolyte. C'est une très-précieuse collection de ce qui nous reste de documents chrétiens du premier au troisième siècle.

Enfin, les deux derniers volumes contiennent l'esquisse de la philosophie de l'histoire universelle. Bunsen y résume, avec la collaboration de MM. Max Müller et Aufrecht, les résultats donnés par la philologie comparée, et il en déduit les conséquences pour l'histoire du développement de l'humanité. Cette dernière partie est dédiée à la mémoire de Niebuhr, comme étant l'achèvement de l'œuvre dont le plan lui avait été soumis autrefois. L'idée dominante est le développement connexe des langues et des religions, qui ne sont, pour Bunsen, que deux organes distincts d'une seule et même révélation de l'esprit de Dieu dans et par l'esprit de l'homme.

Un autre grand ouvrage avait commencé de paraître avant *Hippolyte et son siècle*, mais ne fut terminé que longtemps après. C'était : *l'Égypte et sa place dans l'histoire universelle :* publié en deux langues, en anglais et en allemand. Le premier volume de l'édition anglaise avait paru dès 1848; le cinquième et dernier n'a été publié que depuis la mort de l'auteur. C'était là le fruit des vastes travaux auxquels Bunsen, initié par le vrai révélateur de l'Égypte, par notre Champollion, s'était livré sur tout ce qui regarde ce grand peuple égyptien, si respecté des Grecs et si longtemps méconnu des modernes.

Le titre qu'il avait choisi exprimait nettement sa pensée. Après avoir longtemps étudié en commun avec Lepsius, à Rome, il avait fait envoyer Lepsius en Égypte par le roi de Prusse, afin de rechercher sur place les monuments de la civilisation égyptienne, et, à l'aide des éléments déjà connus et de ceux qui se décou-

vraient chaque jour, il avait entrepris de rendre à ce pays le rang qui lui appartient dans les fastes du genre humain, en éclairant l'une par l'autre l'histoire du peuple égyptien et celle des autres peuples de l'antiquité première. Son livre est, en réalité, un essai d'histoire universelle de la haute antiquité prenant l'Égypte pour centre.

Les parties philosophiques de l'œuvre sont dédiées à Schelling.

L'*Égypte* de Bunsen restera toujours un grand et imposant monument, quoique ce livre soit aujourd'hui dépassé sur certain points par les progrès incessants de la science, particulièrement en ce qui regarde la chronologie de Manéthon, aujourd'hui de plus en plus confirmée par les récentes découvertes de M. Mariette, et que Bunsen n'avait pas assez pleinement admise comme base de son histoire. La grandeur du plan et la justesse de la conception historique générale subsistent malgré les lacunes et les erreurs partielles, dont certaines dérivent de l'attachement trop exclusif au principe linguistique dans l'ethnographie. Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur ce point; il faudrait comparer les travaux de Bunsen avec ceux du baron d'Eckstein, qui, lui, avait pour principe, dans l'ethnographie, la recherche des idées et des institutions, de préférence à la langue même, pour déterminer l'origine des peuples par le caractère de leur génie propre.

La méthode de M. d'Eckstein pouvait seule conduire à restaurer, comme il l'a fait, le chamitisme asiatique, tandis que Bunsen restaurait le chamitisme égyptien. Il faut réunir ces deux entreprises et ces deux résultats pour ressaisir l'ensemble de la civilisation primitive, fille de Cham et initiatrice de nos pères.

Bunsen a rendu enfin à l'Égypte une justice éclatante, si on la compare aux jugements du passé, mais peut-être insuffisante encore au point de vue de l'avenir. Peut-être enveloppe-t-il encore trop l'Égypte dans les religions de la nature. Il a cependant connu les premières révélations sorties du *Livre des Morts*. Il a

connu, par M. Birsch, la *Confession de l'âme après la mort*, qui atteste la croyance à la personnalité indestructible et à la pleine conscience individuelle dans l'existence future; ce fut une des dernières joies de sa vie, et nous en avons vu le reflet illuminer sa belle et vénérable figure, dans cette retraite de Cannes, où il réchauffa ses derniers hivers au soleil de notre Méditerranée.

Après sa démission, Bunsen s'était retiré à Heidelberg, résolu de consacrer à ses travaux philosophiques et religieux le reste de sa vie, désormais libre d'autres devoirs. Il ne regardait toute sa carrière jusque-là que comme une préparation au combat qu'il avait à livrer pour la liberté de l'esprit.

Il publia, en 1855, les *Lettres à Maurice Arndt sur les signes du Temps*.

Ces lettres, qui eurent un grand retentissement, révélèrent enfin pleinement sa pensée religieuse au public allemand. C'était la guerre à l'esprit hiérarchique, soit catholique, soit protestant, et la revendication de la société chrétienne libre. Il y proclamait la lutte de l'esprit de libre association contre l'esprit du despotisme hiérarchique. « Le salut, dit-il, repose, avant tout, sur la foi en l'individualité, comme en l'image de Dieu dans l'homme, comme en ce qui, dans l'humanité, domine tout et régénère tout, comme en ce qui est le but et la fin de la création et de la vie. La vraie connaissance est la connaissance de cet ordre divin du monde, dont le centre est pour nous le Christ, dont le but est l'humanité, et dont le mystère est au fond de toute âme humaine cherchant Dieu. La clef de l'histoire universelle est la réalisation de Dieu dans le développement de l'humanité. »

Nous renverrons, pour la polémique célèbre que suscitèrent les *Signes du temps* entre Bunsen et Stahl, l'organe le plus accrédité du parti orthodoxe en Prusse, à l'excellente étude de M. Édouard Laboulaye[1]. Ce qui nous importe ici, c'est que les

[1] *La Liberté religieuse*, par Ed. Laboulaye. — Paris, Charpentier, 1859.

Signes du temps contiennent essentiellement la pensée dont *Dieu dans l'Histoire* est le développement.

Les trois volumes de *Dieu dans l'Histoire* (*Gott in der Geschichte*) parurent de 1857 à 1858.

Dans *Hippolyte et son siècle* et dans l'*Égypte*, Bunsen avait cherché à mettre en lumière, par le progrès des langues et de la mythologie, la manifestation de la conscience de Dieu et de l'univers s'accroissant progressivement au sein de l'humanité. Dans *Dieu dans l'Histoire*, il s'applique surtout à rechercher le progrès de l'individualité morale, comme le principe et le but essentiel de tout le développement humain, et à montrer la relation libre et immédiate de cette individualité morale de l'homme avec Dieu[1]. Il suit parallèlement la révélation de Dieu dans les lois morales, révélation qui domine l'histoire des individus comme l'histoire des nations, et la foi de l'humanité dans cette révélation, ou, en d'autres termes, la conscience qu'a l'homme de cet ordre moral du monde; il conclut enfin par l'union de cet ordre moral du monde et de la foi humaine dans cet ordre. Pour lui, la fusion s'opère dans l'individualité à la fois divine et humaine du Christ, et dans la communauté chrétienne où vit l'esprit du Christ. Il voit, dans la communauté chrétienne, s'opérer la réalisation du monde moral par l'action de l'esprit divin et par l'action libre de l'homme.

La philosophie de l'histoire selon Bunsen est l'antithèse de la philosophie de l'histoire selon Hegel. Celui-ci part de l'idée de l'absolu, identique à la pensée à l'état abstrait et latent, et ne prenant conscience d'elle-même que par et dans la pensée de l'esprit fini. Ce système a eu, pour dernière conséquence, l'anéantis-

[1] « La personnalité humaine, dit-il ailleurs, est le levier de l'histoire..... Toute grande chose procède de l'individu, pourvu que l'individu se sacrifie lui-même au tout. L'individu doit se sacrifier au peuple, le peuple à l'humanité, l'humanité à Dieu. »

sement de toute réalité historique aussi bien que toute individualité divine et humaine.

Bunsen, au lieu de prétendre ainsi déduire d'une spéculation abstraite la réalité historique, part de la réalité et de la vie, associe, pour ainsi dire, organiquement l'idée au fait, et suit pas à pas le Dieu vivant marchant avec l'humanité. La philosophie de l'histoire est pour lui le dernier mot de la connaissance des faits, et non le point de départ d'une logique abstraite qui les invente.

Bunsen est véritablement le continuateur de Lessing dans son *Éducation de l'humanité*, et de Herder dans ses *Idées d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*, mais il vivifie les données premières qu'il a reçues d'eux par l'idée de la conscience de Dieu dans le monde, c'est-à-dire de la conscience qu'a l'humanité de la présence de Dieu dans le monde et dans l'âme humaine, principe de toute religion et de tout progrès. Cette idée est bien à lui.

Il importe d'insister sur ce point capital, que cette conscience de Dieu dans le monde n'est nullement, pour Bunsen, l'absolu ne se connaissant que dans le relatif, et que, pour lui, Dieu se connaît simultanément dans sa création progressive et dans son immuable éternité. La conscience de Dieu dans l'homme est à ses yeux l'action d'une cause extérieure sur l'homme; elle est le libre don d'un créateur distinct de la créature, et non l'incarnation d'une cause qui se confond avec son effet. Quand Bunsen hésite sur le terme de *personnalité* appliqué à Dieu, c'est qu'il le trouve au-dessous de Dieu et non, pour ainsi dire, au-dessus de Dieu, comme chez les panthéistes hégéliens ; il le trouve insuffisant pour exprimer la plénitude de la conscience que Dieu a de lui-même; c'est la faute de l'imperfection des langues humaines.

Il est à peine besoin d'ajouter que Bunsen avait abandonné la doctrine de l'expiation sanglante par Jésus, idée qu'il attaque

même avec une grande énergie. Il ne voit plus dans le Christ que l'idée du dévouement, bien différente de celle de l'expiation, et l'idée du modèle parfait, de l'idéal vivant.

La conséquence de l'universelle conscience de Dieu qu'il constate dans l'histoire, est pour lui que toute religion est révélée, et qu'il n'y a, entre le christianisme et les autres religions, que la différence entre des révélations partielles et une révélation parfaite.

Il entend par révélation une action toute intérieure, et considère comme inacceptable pour la raison la révélation conçue en tant que fait historique extérieur.

On voit que, si son sentiment religieux n'avait pas varié, ses idées s'étaient beaucoup modifiées depuis le point de départ. Son christianisme *positif* n'était plus séparé que sur un seul point de la philosophie théiste et de la croyance de ceux des *protestants libéraux* qui ont été logiquement jusqu'au bout de leur pensée.

Ce point, dont personne, d'ailleurs, ne peut méconnaître l'importance, c'est qu'il voyait dans le christianisme la révélation parfaite, et, dans la personnalité *unique* de Jésus, la perfection absolue, tandis que les autres ne voient dans le christianisme évangélique et dans le Christ historique que la supériorité relative.

Avec Bunsen, le surnaturel, tel qu'on l'entend communément, disparaît de l'histoire. L'auteur de *Dieu dans l'Histoire* ne reconnaît rien de surhumain que la perfection idéale réalisée en Jésus, ou, comme on dirait dans la langue de la théologie, l'association parfaite de l'âme humaine de Jésus avec le Verbe divin. Là où Jean Reynaud, dans son *Saint Paul*, distingue le Médiateur idéal, le type éternel et parfait de l'universelle humanité existant seulement dans la pensée de Dieu, d'avec la personne historique de Jésus de Nazareth, Bunsen continue à les identifier, restant sur ce point dans le christianisme *positif* et historique.

L'essentiel de l'histoire, pour Bunsen, est le double développement des religions sémitique et aryenne, venant se réunir dans le Christ, centre de l'histoire.

Il pensait que, bien que la Bible fût l'œuvre des Sémites, l'esprit aryen en avait seul découvert le sens universel et historique.

Il est à peine besoin de dire que, tout en maintenant à la Bible une importance souveraine et en la considérant comme devant être la base principale de l'éducation des hommes, il n'admettait en aucune façon l'infaillibilité de la lettre biblique. C'est avec le libre esprit, disait-il, qu'on doit chercher l'esprit de Dieu dans la Bible.

Il n'était pas un mystique, puisqu'il rejetait le surnaturel, mais il n'était pas davantage un rationaliste, dans le sens étroit du mot, car il distinguait la raison de la conscience, et c'était la conscience qui était pour lui le principe supérieur dans l'homme.

Quelque importance qu'il attachât à l'accord entre l'évidence extérieure et historique qui se montre dans les livres saints et l'évidence intérieure, il reconnaissait la seconde évidence, celle de la conscience, comme supérieure à l'autre. L'évidence par l'esprit, disait-il, est la propre évidence de Dieu.

Il avait entrepris un grand travail sur la Bible ; c'était une révision de la traduction de Luther, destinée à la mettre au niveau de la science moderne.

A la révision de la traduction de Luther, devait succéder une *Histoire de la Bible*, un ensemble de considérations sur les grands événements et les grandes individualités des Écritures.

Bunsen reconnaissait, dans les fastes du peuple juif, une histoire qu'on devait mesurer à la même mesure que toute autre histoire.

Il est à observer que le catholique baron d'Eckstein a pratiqué, sinon formulé théoriquement la même méthode, au moins dans

les questions d'origines et dans tout ce qui se rapporte à l'ethnographie de la Genèse.

En fondant ce que Bunsen appelle *l'extérieur* de la Bible, c'est-à-dire l'histoire hébraïque, dans l'histoire universelle, au lieu de la laisser à l'état de légende, l'un et l'autre de ces deux grands investigateurs de l'antiquité première ne croyait nullement compromettre le sens intérieur, spirituel et religieux de la Bible.

Dans le système de Bunsen, la Bible, examinée d'après la méthode générale de l'histoire, garde sa valeur essentielle, puisqu'on y voit les relations de l'homme, en tant que libre individualité morale, avec Dieu, fixées par un lien plus fort et plus indissoluble que dans les traditions d'aucune autre histoire.

Ces relations de l'homme avec Dieu, suivant Bunsen, ne réclament point la nécessité d'autres miracles que l'existence de l'univers comme manifestation de la libre volonté de Dieu, et que le développement du principe divin dans l'humanité par les actes de la volonté libre, morale, et par conséquent divine. Ces miracles-là, pour lui, ne se manifestent complétement et sans mélange que dans le religion de la Bible et non dans les autres religions.

L'*Histoire de la Bible* devait être terminée par une *Vie de Jésus*, qui eût couronné l'ensemble de l'œuvre de Bunsen sur les Écritures. Au résultat négatif du criticisme moderne qui regarde le Christ des Évangiles comme un mythe, et qui réduit à peu près à rien sa vie réelle, Bunsen eût opposé la réalité vivante et historique de la personne de Jésus, comme résultant précisément de l'application d'une rigoureuse critique aux Évangiles.

Sur cette grande question comme sur toutes les autres, Bunsen, accusé de panthéisme par les orthodoxes, personnifie la plus énergique réaction du principe de la libre personnalité contre l'école mythique allemande, qui n'est que le panthéisme appliqué à l'his-

toire. La question de la formation du christianisme n'est que l'application la plus éclatante des deux systèmes opposés. L'un n'y voit que la concentration et la cristallisation des éléments préexistants ; l'autre y reconnaît le résultat d'une volonté libre et morale, d'une vivante individualité.

Le caractère particulier de la *Vie de Jésus* de M. Renan est d'être entre les deux systèmes, en ce sens que l'auteur, rapproché de la philosophie hégélienne sur le terrain de la métaphysique, est, sur le terrain de l'histoire, entièrement avec l'école qui maintient les grandes individualités initiatrices.

Si profonde que puisse être la différence entre les vues de M. Renan et celles de Bunsen, il y a entre eux un second rapport, c'est la défense de l'autorité historique de l'Évangile de saint Jean contre l'école de Tubingen; nous entendons par là le rejet de l'opinion ultra-sceptique d'après laquelle le quatrième évangile ne serait qu'une sorte de roman allégorique, ne répondant à aucune tradition réelle. Bunsen allait plus loin en faveur du quatrième évangile; mais M. Renan va au moins jusque-là, et maintient à cet évangile une valeur historique au moins égale à celle des trois synoptiques, quant aux faits, sinon aux discours.

Le temps a manqué à Bunsen pour écrire sa *Vie de Jésus*, comme il a manqué à Jean Reynaud pour traiter, avec le développement qu'il projetait, la question souveraine du Verbe et du Médiateur, qu'il a du moins largement esquissée dans son *Saint Paul*[1].

Il eût été du plus haut intérêt de pouvoir comparer au complet les quatre points de vue différents de Bunsen, de Reynaud, de Strauss et de Renan.

Les dernières années de Bunsen s'écoulèrent, en majeure partie, dans une laborieuse retraite à Heidelberg et à Bonn. Il

[1] Voir Œuvres choisies de J. Reynaud, *Études encyclopédiques*, t. Ier, *Saint Paul*, et t. III, *Fragments et notes diverses*, p. 590-593.

passa les hivers de 1858 et 1859 à Cannes, dans la plus belle contrée de notre Provence, avec des intervalles de séjour à Paris. Partagé longtemps entre l'Allemagne et l'Angleterre, il donna, sur la fin de sa carrière, une part notable de lui-même à la France. Au point de vue politique aussi bien que philosophique, le sentiment de la fraternité européenne avait toujours été croissant chez lui, et il sympathisait entièrement avec la délivrance de l'Italie, de même qu'il aspirait à la régénération de l'Allemagne, dans un esprit non pas de compétitions internationales, mais de paix européenne et de liberté.

Cette belle vie, à laquelle des années d'activité semblaient encore promises, s'acheva à Bonn vers la fin de l'été de 1860.

Le nom de Bunsen est connu et respecté du public français. Ses idées et ses travaux ont été plus d'une fois résumés et discutés dans nos journaux et surtout dans nos revues; M. Édouard Laboulaye, particulièrement, a exposé, dans la *Revue des Deux Mondes*, avec autant de lucidité que de sympathie, ce qui concerne l'*Hippolyte et son siècle* et la lutte avec le parti orthodoxe allemand.

La connaissance directe des œuvres de Bunsen est cependant peu répandue parmi nous. Notre public n'est pas familier avec la littérature allemande, surtout avec la littérature religieuse, et la forme un peu surabondante de Bunsen et son ordonnance un peu trop complexe et surchargée pour les habitudes de l'esprit français, sont une difficulté de plus. L'*Égypte* et *le Christianisme et l'humanité* ne dépasseront jamais chez nous le domaine spécial des hommes d'étude; mais il était à souhaiter qu'un autre ouvrage de Bunsen, celui qui présente le plus grand ensemble, qui donne l'idée la plus générale de ses vues et montre sa philosophie de l'histoire en action à travers l'histoire universelle, il était à souhaiter, disons-nous, que le livre de *Dieu dans l'Histoire* sortît de ce cercle un peu étroit pour arriver jusqu'à notre public.

Il y avait là une difficulté considérable à résoudre. Ce que nous disions tout à l'heure des œuvres de Bunsen en général, était applicable à *Dieu dans l'Histoire* comme au reste. Ce livre n'était pas écrit ni composé pour la France. Une traduction pure et simple de ces trois gros volumes n'eût pas atteint le but et n'eût été lue chez nous que par un très-petit nombre. Ne pouvant espérer une publicité suffisante, elle n'eût servi efficacement ni la mémoire de Bunsen, ni le public français. Il fallait donc essayer une réduction de l'œuvre qui en dégageât la pensée en supprimant beaucoup de développements et de détails.

Bunsen, pas plus que ces Pères de l'Église des premiers siècles, au souvenir de laquelle il se référait, ne s'était donné le loisir de faire œuvre d'art en répandant à flots des connaissances, des sentiments et des idées, et il eût approuvé, nous pouvons même dire qu'il avait approuvé d'avance et souhaité tout ce qui pouvait servir à l'expansion de sa pensée.

L'auteur de *Terre et Ciel*, qui différait de Bunsen en ce que, d'une part, il dégageait complétement la théodicée d'avec la théologie positive, et que, d'une autre part, cette séparation une fois accomplie, il maintenait pleinement, au nom de la philosophie, la théodicée chrétienne telle que l'avait développée la métaphysique trinitaire, Jean Reynaud n'en reconnaissait pas moins, chez le philosophe allemand, ce grand souffle d'individualité morale et de libre esprit religieux, ce sentiment si droit et si profond du vrai progrès du monde, conçu comme résultant du concours de deux volontés libres, celle du créateur et celle de la créature. Il considérait comme fort utile de mettre le fond essentiel du livre de Bunsen à la portée des lecteurs français.

Les souffrances et la fin prématurée qui ont arrêté le cours de ses propres travaux ont prévenu le dessein qu'il avait d'aider à l'expansion parmi nous de ceux de Bunsen.

L'auteur de cette notice, pensant qu'il serait à regretter que

ce projet ne fût pas réalisé, s'est entendu à ce sujet avec M. le professeur Dietz, traducteur des *Dieux de l'ancienne Rome*, de Preller, et auteur de divers travaux estimés. M. Dietz n'a pas cru que le meilleur plan à suivre dans une réduction nécessaire fût de réduire, dans une proportion égale, les diverses parties de l'œuvre; il a pensé qu'il valait mieux ne donner qu'en abrégé certaines portions, en laissant un développement plus étendu aux parties qui paraissaient de nature à intéresser davantage le public français.

D'après ce point de vue, tout ce qui concerne l'ancienne Grèce occupe une place proportionnellement très-large dans la traduction réduite, tandis que les chapitres relatifs aux Hébreux sont plus limités, et ceux qui regardent l'histoire moderne, bien plus encore.

La raison en est que, si la littérature grecque et l'art grec sont bien connus chez nous, la religion grecque, ou, plus exactement, les idées religieuses des Grecs, le sont fort mal. Nous vivons exclusivement à cet égard sur certains textes et certaines données, et nous en négligeons d'autres qui nous ouvriraient des perspectives bien différentes. Nous renvoyons à l'œuvre même que nous annonçons ici, pour l'explication de ce que nous ne pouvons qu'indiquer maintenant, et nous nous bornerons à faire remarquer que Bunsen, écrivant sur les Grecs au point de vue d'une philosophie toute chrétienne, arrive à les juger absolument de la même manière que la petite école néo-hellénique qui renouvelle chez nous, au dix-neuvième siècle, l'idéal païen de la Renaissance du seizième siècle, et dont M. Louis Ménard est le philosophe et M. Leconte-Delisle, le poëte. Cette identité de conclusion, avec deux points de départ si différents, est déjà une assez forte garantie que la conclusion est juste. Les textes ne nous semblent pas laisser subsister de doutes.

L'histoire moderne était la partie de l'œuvre qu'il convenait le

plus de réduire à un simple abrégé; c'est là que le jugement historique de l'auteur, et surtout l'application de ses principes aux faits, nous ont paru le plus controversables; il ne nous semble pas posséder le moyen âge aussi pleinement qu'il possède l'antiquité. Lors même qu'on peut être d'accord avec lui sur les principes, on aurait souvent des objections à élever quant aux faits, sans que ce débat fût très-utile au but de la publication. Cette dernière partie de l'œuvre a été réduite à ce qui était indispensable pour que le lecteur pût suivre jusqu'au bout le développement de la pensée de Bunsen.

Un travail de cette nature prête nécessairement à un certain arbitraire, et ceux qui l'entreprennent doivent se résigner à cet inconvénient inévitable; ils ne peuvent espérer de se mettre à l'abri de la critique. On a fait du mieux qu'on a pu: le lecteur jugera.

L'auteur de cette notice en a puisé les éléments à la source la plus sûre. Il a résumé, sur la vie et les travaux de Bunsen, les études et les documents qu'a bien voulu lui communiquer un des fils de l'auteur de *Dieu dans l'Histoire*, auteur lui-même d'importants travaux sur l'histoire religieuse, M. Ernest de Bunsen.

Nous avons essayé ici une rapide esquisse; M. Ernest de Bunsen donnera quelque jour le tableau, en publiant la vie et la correspondance de son père.

HENRI MARTIN.

DIEU

DANS L'HISTOIRE

PRÉFACE

C'est une philosophie de l'histoire au point de vue religieux que l'auteur s'est proposé de donner dans le travail qu'on va lire. Or, toute philosophie de l'histoire consiste à chercher la loi du progrès dans le mouvement historique. Ce mouvement, aux yeux du croyant, a lieu uniquement afin que l'esprit humain révèle la pensée éternelle de la divinité et afin qu'il la réalise dans le temps et d'une façon consciente, au même titre que la création matérielle tout entière la réalise dans l'espace et d'une façon inconsciente. Quoique le point de départ et la fin de ce mouvement échappent à l'homme, il a un sentiment vague de la marche régulière qu'il suit. C'est ce sentiment qui est la conscience de la divinité, puisque la loi du progrès suppose absolument cette divinité.

Tous les peuples historiques ont cette croyance dans leur mission divine ; elle leur est innée. Comme le système planétaire tourne autour du soleil, l'humanité se meut autour du soleil moral de la raison et de l'amour éternels; mais, à la différence des astres, elle a conscience et de ce mouvement qui l'emporte, et de ce centre autour duquel elle gravite. L'homme sent en lui-même la présence de Dieu, sous la forme du bien : c'est là ce qu'on appelle la conscience. La conscience n'est donc que la connaissance instinctive, le sentiment de la pensée de Dieu, que l'humanité est appelée à réaliser sur la terre.

La source première de toute vie historique est la personnalité consciente; la volonté et l'acte libres de l'individu sont les moteurs de l'histoire. Le but des êtres moraux qu'on appelle individus est de se réunir dans une vie commune, de constituer une société morale et légale, sorte de royaume de Dieu sur la terre. Mais cette vie commune et consciente ne saurait évidemment exister autrement que par la ferme croyance en l'unité de l'humanité, en Dieu révélé dans l'histoire et par l'histoire. C'est cette croyance seule qui crée des œuvres conformes au modèle qu'offre la création directement sortie de la raison éternelle, objet de la foi primitive de l'humanité. L'œuvre donc de cette conscience, de ce sentiment de la divinité qui vit dans l'homme, c'est *Dieu dans l'histoire*. Et de même que cette foi est créatrice, ses œuvres créent à leur tour d'autres œuvres et servent de modèles aux générations suivantes aussi bien qu'aux peuples qui sont éloignés du centre de la vie historique.

Cette foi s'est-elle réellement révélée dans l'histoire? quelles en sont les lois? et quelles sont les lois qui régissent ses œuvres? Voilà les questions auxquelles ce livre essaie de répondre.

Il n'y a pas de religion sans croyance à un ordre moral,

et l'on ne saurait conserver cette croyance sans essayer de la réaliser, et sans la réaliser effectivement ; car il est impossible à un peuple de croire à l'ordre moral, s'il ne le voit jusqu'à un certain point réalisé dans l'État, et, dès que les actes des individus et des États sont en contradiction avec cette foi dans l'ordre moral, celle-ci va forcément dépérissant. Le but de l'humanité est évidemment le royaume de Dieu sur la terre ; elle est appelée à la liberté; mais la seule voie pour y arriver est la modération, le désintéressement, le respect des droits d'autrui, de la conscience individuelle. La violence, loin de hâter le règne de la vérité, l'éloigne de plus en plus, parce que celui qui réclame pour lui-même un droit absolu vis-à-vis de tous les autres s'oppose à Dieu, qui a voulu que ce fût la liberté humaine qui réalisât son dessein éternel.

C'est par voie d'induction que l'auteur se propose de convaincre ses lecteurs de la spontanéité de l'idée de Dieu, qui, à ses yeux, est identique avec la conscience personnelle et la conscience morale ; c'est par induction qu'il veut leur montrer le progrès de ce sentiment dans l'humanité, afin d'arriver de la sorte à leur en faire saisir, d'une manière scientifique, les lois de développement. Il écarte par conséquent la philosophie spéculative aussi bien que la théologie pour tirer ses inductions des faits seuls; mais il les en tire et ne se contente pas, comme l'historien proprement dit, d'établir les faits. La philosophie abstraite, en dehors des conditions du temps et de l'espace, et l'histoire des faits seuls lui semblent également insuffisantes. Ces deux sciences, d'ailleurs, il les croit arrivées, dans leur développement séparé, au point où l'on peut les réunir avec fruit. C'est ce que les grands penseurs allemands du commencement de ce siècle, Schelling, Schleiermacher, Hegel, ont entrevu, puisqu'ils ont

essayé de réunir le point de vue réaliste et le point de vue idéaliste, et puisqu'il ne leur a plus suffi de considérer la pensée en elle-même, ou abstraite, et qu'ils l'ont voulu saisir dans le temps, c'est-à-dire concrète. En cela ils n'ont pas seulement répondu au besoin du siècle, mais à la mission même de toute philosophie chrétienne, qui ne peut se proposer d'autre but que celui de saisir l'idée divine dans les faits de l'histoire. Toutefois, en partant de formules abstraites, ils ont échoué dans la tâche de pénétrer l'histoire, de même que les érudits proprement dits, en n'apportant pas à leurs recherches une véritable éducation philosophique, ont dû renoncer à pénétrer les sujets historiques, tels que religion, art, etc., dont ils n'avaient pas une idée spéculative. C'est que la vraie philosophie de l'histoire doit être précédée et préparée d'un côté par la connaissance des faits, et de l'autre par la spéculation.

La spéculation, indispensable surtout pour expliquer et interpréter la réalité, doit, selon l'auteur, chercher à découvrir dans l'histoire le principe de la transformation ; elle doit aider à reconnaître le passage *de l'être* au *devenir*, pour nous servir des expressions de l'école. En d'autres termes, Dieu, l'être absolu, se révèle dans le temps, c'est-à-dire dans la succession, et c'est cette révélation qu'il s'agit de saisir. Aux trois éléments qui constituent l'unité divine, le souverain bien, le vrai absolu, le beau parfait, répondent les trois facultés dont l'ensemble forme l'âme humaine, volonté, intelligence, imagination ; c'est par elles que Dieu se révèle, c'est à elles qu'il faut s'en tenir, au lieu d'essayer de pénétrer l'essence même de Dieu, l'idée pure. C'est donc par l'analyse des facultés humaines en activité que l'on arrive à découvrir le principe de la transition continue que l'auteur appelle le *devenir*. Les phénomènes qui résultent de cette activité des facultés humaines forment des catégories ou des idées spécifiques, telles que la langue, la religion, l'art,

la science, l'État. Ce sont ces catégories qu'il faut analyser. Or, cette analyse doit nécessairement être double. D'un côté elle doit s'appliquer aux phénomènes particuliers, déterminés et considérés en eux-mêmes ; de l'autre, elle doit envisager ces phénomènes dans leur rapport les uns avec les autres, en tant que chaînons de la grande série du progrès. Ce n'est que grâce à cette dernière analyse qu'on peut arriver à découvrir l'ordre dans l'histoire, et l'on ne pourra, pour citer un exemple, comprendre l'importance d'une langue donnée qu'autant qu'on aura déterminé la place qu'elle occupe dans le développement historique des langues sœurs. L'analyse spéculative, on le voit, est donc absolument nécessaire pour l'intelligence de la réalité elle-même, mais elle ne saurait être féconde qu'en s'appuyant sur l'analyse des phénomènes réels. Ainsi la linguistique, pour nous en tenir à l'exemple précédent, ne saurait incontestablement se passer d'une analyse générale de l'organe de la pensée, qui est le langage ; mais cette analyse logique du langage en général ne pourra jamais faire connaître des langues données, ni les lois de leur développement.

Un travail philologique ou historique préliminaire n'est pas moins nécessaire à la philosophie de l'histoire que la préparation spéculative. Ce travail se réduit à l'histoire des Aryas et des Sémites, les deux races qui ont seules jusqu'à présent réalisé la mission de l'humanité sur la terre. Comme la spéculation se propose de découvrir et d'établir les lois de développement de l'esprit humain dans l'histoire, la philologie doit chercher à dégager, des faits et des phénomènes du monde aryen et sémitique, ce qui leur est commun, ce qui concourt à former l'histoire de l'esprit humain. Les objets principaux resteront par conséquent l'antiquité classique et la Bible, centres des civilisations aryenne et sémitique.

La science ainsi préparée pourra enfin décrire la marche et le développement de l'esprit humain, sous une forme histo-

rique, mais avec des résultats philosophiques. Ce n'est que ce qu'elle décrira ainsi qui pourra donner une idée complète du monde spirituel, c'est-à-dire de l'ordre moral. Car il en est de ce monde spirituel, comme du monde matériel qui n'est devenu un objet réellement scientifique que depuis Copernic et Kepler, c'est-à-dire depuis le jour où l'on a abandonné les possibilités et les probabilités, pour observer méthodiquement les faits et en découvrir les lois. Toutes les théories spéculatives et abstraites en dehors des faits historiques ressemblent à la cosmogonie de Dante et des scolastiques. Ce sont de sublimes efforts de l'imagination, mais qui manquent absolument de base scientifique. — D'un autre côté, étudier les faits, les rassembler, sans méthode, sans définition philosophique des idées qui les dominent, sans pénétration des lois qui les régissent, ce serait comme si l'on prétendait faire de la géologie sans physique et sans chimie; on n'aboutirait qu'à des résultats incertains, à des divinations problématiques, à un empirisme stérile.

En étudiant de la sorte les trente siècles de l'histoire universelle qui sont susceptibles d'être étudiés, six questions se sont posées à l'auteur, six questions dont il croit avoir trouvé la solution dans cette même étude.

Est-il prouvé par des faits authentiques que la foi à l'ordre moral et divin existe dans l'histoire? Oui, et il s'ensuit qu'elle est commune à tous les peuples et innée. — Les manifestations de cette foi forment-elles une série organique de développements? Sans doute; par conséquent cette foi est une vérité objective, et l'histoire est la révélation de la divinité. — Le christianisme est-il la religion universelle? Sans contredit; partant il est vrai, philosophiquement aussi bien qu'historiquement. — Les formes confessionnelles actuelles du christianisme peuvent-elles être considérées comme saines

et normales? Non; donc le dogmatisme scolastique n'a plus de raison d'être; les barrières entre l'histoire et la révélation, entre la raison et la foi, ainsi que l'infaillibilité de certaines formes, doivent tomber. — Mais le culte, c'est-à-dire la religion en tant qu'adoration, disparaîtra-t-il pour faire place à la méditation philosophique? L'auteur le nie et conteste ainsi les conséquences du rationalisme vulgaire du siècle dernier, qui ne voit dans la religion qu'une institution extérieure. — Nos confessions enfin et nos formes religieuses actuelles peuvent-elles rester telles qu'elles sont? Rien ne s'y oppose, pourvu qu'elles n'usent ni de violence, ni d'oppression des consciences, ni de persécution; elles finiront bien par se transformer naturellement.

Quand on se sera bien convaincu de ces résultats, quatre vérités éternelles prendront la place des formes passagères qui ont accaparé la vénération des hommes, à savoir : le *Christ*, qui a réalisé dans sa personne l'idée de l'humanité; la *Liberté* de la volonté individuelle, se sachant responsable envers Dieu, racine du sentiment religieux; la *Communauté*, c'est-à-dire l'humanité, divisée en églises et en peuples, réalisant l'idée divine sur la terre; la *Bible* enfin, incorporation divine de la conscience individuelle et de la conscience sociale, miroir de l'humanité.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'univers est pour les philosophes ou le résultat du hasard ou celui d'une pensée. D'après les philosophes qui prennent le hasard pour moteur de l'univers, d'après les athées, la conscience est une résultante de forces aveugles. En niant la pensée divine dans la création, ils nient l'ordre moral dans l'histoire.

Les philosophes théistes, ceux qui admettent qu'une pensée, créatrice de l'univers, s'est développée ou se développe dans le temps, sont déistes, s'ils opposent cette pensée infinie au développement fini dans le temps et dans l'espace, s'ils mettent Dieu en face de l'homme, s'ils séparent l'univers et la divinité. Ils sont panthéistes, s'ils prétendent que Dieu et l'univers sont identiques. Le dualisme des premiers rend impossible la connaissance de Dieu, puisque les facultés finies de l'homme ne sauraient arriver à la perception de la nature infinie de Dieu; la conscience du mal, qui est innée dans l'homme, s'élève contre la théorie des seconds, puisque le mal serait en Dieu, si Dieu était le tout. Le but de la philosophie allemande, depuis Leibniz jusqu'à Hegel, a été de réfuter ces deux manières de voir extrêmes. Elle s'est proposé, sans y parvenir, parce qu'elle est restée trop exclusivement métaphysique, de montrer en Dieu la volonté et la pensée

créatrice éternelles, dans l'esprit humain le but de la création, dans le monde la manifestation de la pensée éternelle. Ce fonds commun de la philosophie allemande est commun aussi à Platon et à Aristote, et à tous les livres sacrés, à la Bible surtout.

Dieu étant la raison, c'est-à-dire la loi, l'histoire de l'esprit humain doit avoir ses lois, tout aussi bien, et même à plus forte raison, que le monde visible. Les diverses manifestations de l'esprit humain forment une suite qui porte en elle le principe du progrès; car, s'il y avait répétition, ce ne serait plus un développement; s'il y avait recul, ce développement ne serait pas divin, puisque la divinité est une cause toujours nouvelle. Il y a donc deux lois pour tout phénomène; celle de son existence spécifique, celle de son développement dans la chaîne successive qui forme l'histoire. C'est la philologie qui doit établir le caractère spécifique de chaque phénomène; c'est l'histoire qui en déterminera le rapport avec les autres phénomènes. Mais il n'y a que la philosophie qui puisse dire ce qui est essentiel ou insignifiant, nécessaire ou accidentel dans ces faits, et ce qui constitue réellement le progrès.

Il faudrait donc appliquer à l'histoire la méthode qui a été appliquée à l'astronomie. On a abordé celle-ci avec certaines hypothèses que l'observation des astres a confirmées, rejetées, ou complétées. Ayant obtenu de la sorte des séries de faits vérifiés, on en a déduit les lois au moyen de la généralisation. La théorie ainsi obtenue invitait à de nouvelles observations et les rendait possibles, de sorte que l'intelligence complète des lois du mouvement des corps célestes a été le fruit de l'action réciproque des faits et de la pensée.

Pourquoi n'a t-on pas encore appliqué cette méthode à l'histoire? C'est qu'aux anciens, les faits manquaient; ils ne s'étaient d'ailleurs pas encore élevés à l'idée de l'humanité. Au moyen âge, l'esprit ecclésiastique empêcha l'ob-

servation de la réalité. La Réforme fraya bien une voie nouvelle, mais elle fut arrêtée par les guerres du dix-septième siècle et par l'épuisement qui les suivit. La philosophie allemande commença avec Leibniz à poser le problème; elle en a poursuivi la solution jusqu'à Hegel, sans réussir cependant, parce qu'elle s'est bornée à la méthode purement spéculative. Afin d'arriver à un résultat satisfaisant, il sera nécessaire de faire pour l'histoire de l'esprit humain, cet univers spirituel, ce qu'on a fait pour l'univers matériel; afin de déterminer les lois de l'*orbite humanitaire*, il faudra appliquer la méthode de Bacon. Comme ce philosophe, par le triage et le classement des phénomènes matériels, a renouvelé les sciences naturelles, il faudra classer et trier les faits historiques d'après une méthode philosophique.

Toutefois, en dehors de ce but scientifique, l'auteur se propose un but pratique, immédiat, celui de satisfaire un besoin moral du temps présent, le besoin de concilier la foi et la raison; et voici comment il entend résoudre ce problème.

L'homme possède en lui le sentiment du bien et du mal, et la conscience du vrai et du faux, la raison. Il croit instinctivement à l'identité de ces deux sentiments. Tout ce qu'a produit l'histoire est le résultat de cette croyance instinctive. Tantôt elle se montre comme conscience de la pensée éternelle, tantôt comme conscience de la réalité historique, c'est-à-dire de l'unité de l'humanité. Si ce dernier sentiment semble prévaloir, c'est que l'infini ne se manifeste à la conscience que par le fini; cependant, comme à son tour cette manifestation finie ne saurait être comprise que par la pensée qui est infinie, le sentiment de Dieu et le sentiment de l'humanité se supposent réciproquement. L'individu conscient et raisonnable est donc le moyen terme entre Dieu et l'humanité.

Or, ce sentiment de Dieu n'a nullement sa source dans la

pensée métaphysique de la cause première de l'univers; il ne s'inspire que de la conscience, qui voit instinctivement Dieu dans l'univers et dans l'homme, cause à la fois et unité de tous les deux. Quand donc nous disons sentiment de Dieu, nous voulons dire sentiment de la présence et de l'activité de Dieu dans l'histoire de l'humanité. En d'autres termes, la conscience humaine reconnaît l'infini dans le fini, l'idéal dans le réel, Dieu dans l'univers ordonné. La raison finie se développe par l'impulsion de la raison éternelle, la liberté humaine par la liberté divine; c'est de cette façon que la pensée infinie prend la forme de l'existence finie dans le temps et dans l'espace. La raison éternelle se reflète dans le courant incessant de l'univers, comme la lumière du soleil dans la chute d'eau; le principe éternel et immuable se révèle dans la transformation continue des phénomènes.

Cette conscience est ou purement intuitive, c'est ce que l'auteur appelle simplement sentiment de Dieu, ou elle est à l'état de connaissance, ce qu'il appelle philosophie. L'ordre que supposent l'un et l'autre cas, il le nomme ordre moral. Toute religion révélée repose sur la croyance produite par l'intelligence de cet ordre moral, comme toute religion naturelle est fondée sur le sentiment de la divinité, produit par le spectacle de la nature.

Le début de la pensée, la transition du sentiment intuitif à la connaissance philosophique se présente toujours comme un affaiblissement de la foi. L'homme vient alors à se demander : cet ordre moral existe-t-il réellement? n'existe-t-il que pour l'univers, ou régit-il aussi l'individu? les expériences de la vie et les réflexions de la raison confirment-elles la foi instinctive et religieuse? S'il répond à ces questions par la négative, la civilisation ne sera plus pour lui que la délivrance successive, pour les peuples et les individus, d'une illusion superstitieuse. Quoi qu'on fasse, qu'on mette à la place de cette superstition la fatalité,

comme les stoïciens, ou le hasard, comme Épicure, on trouvera nécessaire de s'arranger avec elle par une religion d'Etat, moyen de gouvernement. Le symbolisme de la foi intime devient de la sorte un ensemble de formules tout extérieures, et, comme le fatalisme lutte contre le sentiment de la liberté, comme la philosophie du hasard et de l'utilité détruit tout ce qu'il y a de noble dans l'homme, comme l'homme ne saurait remplacer la vertu par rien, l'humanité revient toujours à la foi dans l'ordre moral sans lequel il n'y a ni lois ni vertu, et elle cherche à se démontrer l'existence de cet ordre. Or, la preuve (théodicée) peut en être faite historiquement ou philosophiquement. Le peuple hébreu, l'Iliade, la tragédie grecque, le livre d'Hérodote, sont autant de théodicées historiques, tout comme celle de Leibniz est une théodicée philosophique.

Mais, si la conscience de l'unité de l'humanité n'est que le sentiment de Dieu dans la réalité, le progrès de cette conscience, on ne saurait le contester, suppose une réalisation progressive du divin. C'est donc l'idée de l'humanité qui est le principe directeur de l'histoire, et tout le progrès de l'humanité consistera à faire passer de la vie individuelle dans la vie des peuples la conscience de l'unité du genre humain. Car la civilisation naît de l'action réciproque des individus et de l'ensemble. Tout ce qui est grand est l'œuvre de l'individu, sacrifiant son moi à l'ensemble, et ce sacrifice n'est complet que par la mort. Toute l'histoire universelle est ainsi l'œuvre d'individualités dévouées. C'est la totalité qui doit réaliser la pensée et la volonté de l'individu, et cette totalité grandit peu à peu en devenant de famille tribu, de tribu peuple, de peuple humanité. Plus cette totalité grandit, plus, par son étendue matérielle même, elle oppose de résistance à l'action individuelle qui tend vers le progrès ; peu à peu elle dégénère en matérialisant la pensée de l'individu initiateur, et cette dégénérescence ne peut être arrêtée que

par un nouvel individu qui rajeunit ce qui est vital et qui voue à la destruction ce qui est flétri. En sorte que les individus doivent se succéder, chacun reprenant l'œuvre au point où l'a laissée son prédécesseur, jusqu'à ce qu'arrive l'individu qui représentera Dieu tout entier.

Donc, tandis que le sentiment intuitif de la divinité et de l'ordre moral est l'héritage du genre humain, la connaissance réfléchie de Dieu et de son dessein est la conquête laborieuse de l'histoire tout entière, conquête opérée par le dévouement des grands hommes. Il y a par conséquent deux âges dans l'histoire universelle : celui de la formation des langues et des mythes, œuvres de l'intuition; celui de la création des États, des arts, des sciences, œuvres de la réflexion. Pendant tout le développement historique, le sentiment intuitif et la connaissance réfléchie de la divinité sont dans une lutte continuelle. Le sentiment instinctif de la divinité est l'attribut général des masses, son organe, les poëtes et les prophètes. La connaissance réfléchie de Dieu est l'œuvre des individus isolés qui cherchent la vérité par la pensée.

L'effort historique de l'humanité tend à réaliser le sentiment de Dieu dans la communauté. En effet, tant qu'une idée n'existe que dans la conscience, elle n'est pas complète, elle manque de certitude. Jamais philosophe n'a pu aller au delà des faits accomplis. D'un autre côté, aucune idée ne saurait être réalisée complétement sans connaissance réfléchie, c'est-à-dire sans être conçue d'une façon abstraite. C'est que la pensée abstraite ne saurait pas plus épuiser la personnalité libre, que la personnalité ne pourrait devenir identique avec une idée abstraite. En d'autres termes, la réalité ne peut être comprise sans la réflexion, et l'idée ne peut être saisie qu'autant qu'elle est réalisée. Or, cette réalisation peut avoir lieu de deux façons, soit par l'art et la littérature, soit par l'État, selon que les peuples se plon-

gent davantage dans la pensée ou se produisent de préférence dans l'action. L'une et l'autre de ces réalisations de l'idée éternelle sont nécessaires, et, loin de se combattre, se complètent l'une l'autre. De même que dans les individus, c'est tantôt l'élément de la réflexion, tantôt celui de l'action qui prévaut chez les peuples.

A côté des trois représentants principaux de l'idée, l'histoire nous montre trois représentants de l'action ; à côté des Hébreux, les peuples iraniens, Bactriens, Mèdes et Perses ; à côté des Hellènes, les Romains ; à côté des Allemands, les peuples néo-latins (gallo-romains) et les Anglais.

Étudier chez ces différents peuples le développement successif du sentiment de Dieu, voilà le but que l'auteur se propose dans les livres suivants.

Dans chaque nation, l'histoire du sentiment de Dieu commence par la période de la foi naïve, créatrice des langues et des mythes, passe par celle de la réflexion ou de la formation des États, de l'art et de la littérature, et finit par celle de la conscience philosophique. Le grand mérite de l'école allemande est d'avoir compris que le caractère de la seconde et de la troisième période repose sur celui de la première, c'est-à-dire que le caractère national est persistant, première loi de la philosophie de l'histoire. Elle n'a compris qu'imparfaitement la seconde loi, à savoir que l'ensemble des traditions, de la littérature, de l'État, est l'œuvre de grandes individualités, dont l'action subsiste et continue, au delà des effets immédiats qu'elles ont produits, car une cause ne s'arrête jamais à un seul effet. Chacun des quatre livres historiques de l'ouvrage commence donc par l'étude du sentiment de Dieu dans les grandes individualités, passe de là à la réalisation de ce sentiment dans l'État et la littérature, et finit par la forme scientifique qu'il adopte en dernier lieu. L'auteur tend à prouver ainsi que la langue et la mythologie, formes de la première période, et l'art, la lit-

térature et l'État, formes de la deuxième période, ne sont que les formes premières de la pensée philosophique, et continuent d'agir, même lorsque la période philosophique a commencé. C'est de la sorte qu'il entend prouver la continuité du sentiment de Dieu, qui, à son tour, prouve la réalité de l'ordre divin et la vérité absolue des lois morales avec autant et plus de certitude que la science n'a prouvé les lois naturelles, puisque le critérium de cette vérité est dans l'homme même, dans la conscience et la raison.

L'homme simple, dans la confusion des opinions de ce temps, dans le doute qui s'empare de son esprit, ne peut, des trois choses qui constituent l'univers, Dieu, le monde extérieur, l'humanité, approfondir qu'une seule, l'humanité, c'est-à-dire l'histoire; car il ne peut comprendre l'infini, et le monde extérieur, qu'il pourrait étudier, reste insensible et ne répond par aucune sympathie à son cœur troublé. Mais il est difficile de pénétrer l'histoire. Le commencement en échappe et la fin en est voilée; des lacunes nombreuses nous arrêtent là même où notre regard pénètre et bien des parties obscures ne font qu'augmenter nos doutes. Effrayé par ces difficultés, l'homme est tenté de rentrer en lui-même, de rechercher dans son âme la solution du problème terrible qui lui est posé; mais ce retour exclusif sur lui-même, n'est-ce pas un égoïsme déguisé? Cette contemplation de soi peut-elle inspirer autre chose que l'indifférence pour le prochain, peut-elle donner cette consolation dont l'homme a besoin? — Se jettera-t-il dans la foi des temps passés? Mais il ne le peut, car, malgré lui, il est de son siècle et il lui est impossible de ne pas croire à la responsabilité personnelle. — Ira-t-il se créer des superstitions nouvelles? et ne serait-ce pas pis encore? Qu'il soit d'ailleurs superstitieux ou incrédule, il ne peut s'empêcher de partager le besoin de son temps, le besoin de la croyance éclairée. Qu'il retourne donc vers l'étude de l'histoire de l'humanité, il verra

qu'une seule chose lui a échappé, la chose principale, l'histoire de Dieu parmi les hommes, la Bible. C'est dans la Bible qu'il découvrira le vrai sentiment de la divinité ; il reconnaîtra que c'est ce sentiment qui est le moteur et la puissance directrice de l'humanité depuis Abraham, Moïse et les prophètes jusqu'à Jésus-Christ; ce sentiment, il le trouvera partout depuis la venue du Christ jusqu'à nos jours. Pour cela il ne lui faut que deux choses ; aborder la Bible en dehors des préjugés théologiques; apporter à cette lecture la foi dans la divinité de la raison et de la conscience humaines.

LIVRE PREMIER

LE SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES HÉBREUX

I

CARACTÈRE GÉNÉRAL DU SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES HÉBREUX

Le caractère particulier du sentiment de la divinité chez les Hébreux est dans ces deux conceptions fondamentales de leur littérature sacrée et de leur vie nationale : le genre humain est un, créé à l'image du Dieu unique, et il doit être saint comme ce Dieu ; le royaume de Dieu qui est dans la Loi doit être réalisé sur la terre, et c'est le peuple juif qui est appelé à le réaliser. L'unité du genre humain, telle qu'elle avait existé aux yeux des Hébreux depuis la création jusqu'à la dispersion des races lors de la construction de la tour de Babel, sera rétablie, et c'est le peuple juif qui formera le noyau autour duquel viendront s'agréger toutes les autres branches du genre humain. Toutes les tribus donc, tous les peuples de l'univers deviendront peu à peu, à la suite des descendants d'Abraham, membres de ce royaume de Dieu sur terre. Seulement, dans la pratique, par sa fidélité même envers ses conducteurs inspirés, Abraham et Moïse, ce peuple s'isole de plus en plus, se considère trop exclusivement comme le *peuple élu* et se met ainsi en opposition avec l'humanité; si bien que ce qui devait unir les di-

verses races humaines n'a servi qu'à les séparer davantage.

La manière dont ces idées se sont manifestées dans le peuple hébreu n'est pas moins caractéristique que ces idées elles-mêmes. On ne saurait se rendre un compte exact du rôle historique des Juifs, sans se former une notion claire de la prophétie. La vraie signification du mot prophète, qui en hébreu signifie « enthousiaste, inspiré », dans le sens du *vates* des Latins, donne la clef de ce phénomène étrange. La vision a toujours existé chez les Hébreux, comme nous le voyons entre autres par l'histoire de Joseph, et, dans l'origine, elle fut chez eux en rapport intime avec la vie morale et rationnelle, avec la divinité. On se tromperait fort cependant, si l'on considérait cette vue de la divinité comme un acte, pour ainsi dire, extérieur, tel que l'extase de saint François d'Assise ou de sainte Catherine; chez les prophètes, elle fut toujours exclusivement intérieure. Moïse lui-même ne voit pas la face de Dieu, c'est-à-dire la pensée éternelle, mais le *dos*, comme dit la Bible, c'est-à-dire le reflet de cette pensée dans la réalité, sa manifestation dans le temps, dans l'histoire.

La prophétie n'est donc pas la simple vision; elle n'est pas davantage pure réflexion. Qu'est-ce en effet que la vision dans le sens ordinaire du mot? La vision matérielle est le contraire de la vie active. Lorsque l'homme est éveillé, il reçoit par ses sens des impressions qu'au moyen de la raison il change en pensées; c'est à ces pensées qu'il conforme ses actions, et ce n'est que dans cet état qu'il est capable de connaître et d'agir. Mais, lorsque l'activité des sens est paralysée, soit par le sommeil, soit par l'extase, l'espace et le temps disparaissent, et l'homme voit les choses directement, en dehors des conditions des sens. C'est cet état qu'on appelle l'état de visionnaire. Or, ce qu'est cet état relativement à la vie active et pratique, un état analogue doit l'être relativement à la vie de la pensée. De même donc que

la vision ordinaire n'est autre chose qu'une perception plus pénétrante des objets, la vision prophétique constitue une perception plus pénétrante des idées et des vérités morales. On comprend combien cet état dut être favorable à la vie morale, et l'on peut dire que la prophétie est l'émancipation de la vision matérielle, comme la vie philosophique est l'affranchissement de la vie des sens. En d'autres termes, l'homme a une vie pratique et matérielle, et il a une activité morale et intellectuelle; la vision naturelle et ordinaire répond au premier de ces états; la prophétie ou vision supérieure répond au second. Dans la première, l'homme voit clairement les objets en dehors des limites du temps et de l'espace; dans la seconde, il voit directement les principes rationnels et moraux, en dehors des catégories de la logique.

La prophétie, comme phénomène historique, était le domaine de la liberté intellectuelle en face de la royauté et de la hiérarchie établie. Le seul titre du prophète était la force qu'exerce dans la vie publique l'homme sincère et enthousiaste, car, il ne faut pas l'oublier, les prophètes n'étaient ni littérateurs ni artistes, ils étaient hommes d'action : contre les représentants de la lettre, ils défendaient l'esprit; ils étaient *démagogues* dans le vrai sens du mot, guides du peuple, qu'ils maintenaient dans la foi en l'ordre divin.

Avant l'établissement de la royauté, il existait déjà des écoles de prophètes qui parcouraient le pays pour agir directement sur le peuple, prédisant l'avenir et prêchant la morale, mais une morale qui se rattachait toujours intimement à l'histoire providentielle de ce peuple. Ce n'est que vers le dixième siècle avant Jésus-Christ qu'ils commencèrent à donner à leurs sentences une forme littéraire. Cette *littérature* prophétique naquit dans le royaume de Juda avec Joël, tandis que, dans Israël, le grand Élie était encore tout à

fait le prophète dans le sens ancien, orateur et acteur politique et religieux. La succession de ces patriotes inspirés est ininterrompue jusqu'à la chute de Jérusalem, à laquelle assiste le dernier et le plus grand d'entre eux, Jérémie.

Sous la domination des Perses, la prophétie dégénère. Elle devient une sorte d'institution sans vie, une chose tout extérieure et de pure forme. La vraie prophétie se tait; les Juifs le reconnaissent eux-mêmes. C'est alors que s'inspire, des sentences recueillies chez les prophètes, la contemplation enthousiaste, telle que nous la montre le livre de Daniel, où les traditions du passé sont représentées comme des prédictions de l'avenir.

Bien qu'inspirées par l'exaltation du moment, les sentences prophétiques se produisaient dans une forme réglée, que l'on pourrait appeler celle de la sentence double (*parallelismus membrorum*), où la première moitié éveille la réflexion et indique la pensée, que la seconde partie confirme et approfondit davantage. Quant au fond, c'est la manière de voir d'Abraham, délivrée des formules de la Loi, qui prédomine dans tous ces chants, sans exception. Tous en effet reposent sur la foi dans l'unité du genre humain soumis à Dieu, et dans la réalisation du royaume divin sur la terre. Aussi les écrits prophétiques des Hébreux sont-ils uniques dans l'histoire universelle et très peu compris, même aujourd'hui, plus encore à cause de la superstition rabbinique et théologique, et de l'ignorance ou de l'indifférence des philosophes et des historiens vulgaires, qu'à cause de la platitude, de la diffusion et de l'incrédulité de la plupart des commentateurs profanes. Les Allemands, sans doute, ont beaucoup fait, depuis Herder, pour l'intelligence des prophètes; et M. Ewald, en particulier, s'est acquis des titres incontestables à la reconnaissance publique. Toutefois cette école elle-même néglige encore trop deux choses essentielles. Elle ne semble

pas même s'apercevoir que la vision, telle que nous l'avons définie, est l'élément originel et spécifique du prophétisme; elle ne connaît pas ou ne veut pas reconnaître la portée du sens métaphysique caché sous les expressions symboliques.

Il s'agissait pour le prophète sincère, qui n'avait pas de visions à commandement comme les quatre cents faux prophètes qui accompagnèrent Achab, ou comme nos somnambules de foire, il s'agissait de mettre la vision en rapport avec la vie réelle, avec l'activité pratique. Ce qui distingue donc le vrai prophète, ce n'est pas la portée morale de ses idées, tous les grands prédicateurs chrétiens et plus d'un poëte lyrique grec la possèdent au même degré : ce n'est pas non plus la prédiction de certains événements; la pythonisse de Delphes pouvait s'en vanter à aussi juste titre que beaucoup de nos somnambules du jour, et les prophètes eux-mêmes n'attachaient aucune importance à l'exactitude matérielle des dates et des chiffres; ce qui caractérise le prophétisme, c'est, d'un côté, de conserver jusque dans la vision l'élément divin, intellectuel, rationnel, si l'on veut; d'un autre côté, d'appliquer, au moyen de la réflexion, la vision à la réalité; c'est-à-dire que le prophète interprétait ses visions et en tirait des conséquences pratiques. Il faut reconnaître enfin la portée métaphysique de la prophétie, si l'on veut bien l'apprécier, puisque, d'une façon intuitive, les *voyants* virent la plus haute vérité philosophique; ils virent en Dieu l'identité de l'être et de la pensée.

II

LES QUATRE REPRÉSENTANTS DU SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES HÉBREUX

C'est surtout dans quatre grandes individualités que Dieu s'est révélé aux Hébreux : Abraham, Moïse, Élie, Jérémie ont été les initiateurs et les directeurs du peuple juif dans sa mission historique ; ce sont eux qui, abstraction faite des écrits que l'on attribue à certains d'entre eux, ont formé et maintenu, par leur action et leur vie, le sentiment de la divinité chez le peuple hébreu ; ce sont eux que la postérité a considérés avec raison comme les modèles et les représentants des idées et des destinées les plus élevées et les plus sacrées de ce peuple.

La première de ces individualités immortelles est le sage, pieux et juste aïeul des Hébreux, l'ami de Dieu : Abraham. En ôtant aux récits que nous possédons de sa vie tout ce qui est impersonnel et appartient à l'histoire de toute la race juive, en ne considérant que l'histoire, pour ainsi dire privée, d'Abraham, mari de Sarah et bisaïeul de Joseph, on ne saurait méconnaître une grande personnalité historique. L'histoire intime, cependant, de son âme et de ses idées est plus importante encore que cette histoire extérieure de sa vie de patriarche et de fondateur de peuple. C'est un esprit noble et élevé, qui, après de longues luttes intérieures, rompit le premier la servitude et la malédiction qui s'attachaient au culte sanguinaire de Moloch. Ce courage héroïque, il l'eut, parce qu'il estimait plus la voix directe du Dieu qui parlait dans sa conscience et dans sa raison, que toutes les traditions de ses frères de race. C'est en vertu de cette foi dans la voix de Dieu qui ne saurait ni faillir ni décevoir,

dans cette voix qui parle au fond du cœur de l'homme, qu'il renonça aux usages de ses pères et introduisit, à la place de ces expiations sanglantes, le symbole sauveur de la circoncision[1].

Sans doute le sacrifice du premier-né, qu'il rejeta avec horreur et qu'il interdit aux siens, avait été également un symbole dans l'origine, mais un symbole immoral, irrationnel, impie. La circoncision consacrait la pensée fondamentale de ce sacrifice humain. En reconnaissant que ce qui est matériel doit disparaître dans ce qui est esprit, que l'infini doit consumer ce qui est fini, elle constituait une sorte de transaction entre les droits de la créature et ceux du créateur; mais elle prenait en même temps le caractère d'une consécration des enfants de Dieu. Par un vœu de reconnaissance au Dieu qui leur laissait leurs enfants et par une promesse de les élever dans la loi, les parents les consacraient de la sorte à la divinité comme un bien qui lui appartenait[2].

Le courage d'Abraham, qui avait sa source dans la foi en la voix de Dieu, parut sans doute à beaucoup d'entre ses voisins et ses frères d'origine une sorte de philosophie impie, une révolte sacrilége contre Moloch et ses prêtres; mais Abraham eut ce courage parce qu'il avait reconnu dans sa conscience et dans sa raison le vrai *Moloch*, le véritable *roi* et seigneur du monde moral, qui ne parle à l'homme, son image, que par l'esprit et par la conscience. Le sentiment de la liberté morale et rationnelle était pour lui l'objet d'une foi intime et personnelle. C'est ce Dieu, ainsi révélé, et ce Dieu seul qu'il osa vénérer. Éprouvé qu'il fut, privé d'enfants, il fut pourtant toujours convaincu que cette foi ne périrait pas

[1] *Genèse*, XIII, 10, 14.

[2] Il est probable qu'on doit tenir ici grand compte de l'influence de l'Égypte et des rapports d'Abraham avec ce pays, qui pratiquait la circoncision et repoussait les sacrifices humains, en usage chez les peuples de l'Asie occidentale. (*Note de l'Éditeur.*)

avec lui, qu'elle serait conservée dans sa famille, pour tous les peuples de l'univers. Il prouva cette énergie de conviction, lors de son émigration. Déjà, en passant l'Euphrate, le plus intime de son cœur lui avait révélé qu'à cette foi dans l'ordre moral appartenait l'avenir, et que c'était en lui que seraient bénis tous les peuples[1]; cette ferme conviction le calmait et le consolait dans les longues années pendant lesquelles la paternité lui fut refusée. Cette foi ne le trompa point. Après deux mille ans, la *prophétie* s'est magnifiquement accomplie, puisque judaïsme, christianisme et mahométisme se rattachent également à la grande figure du patriarche, dont la vie est le fond historique commun à ces trois religions, ennemies de l'idolâtrie, et que les peuples qui se sont approprié sa foi, gouvernent réellement le monde par droit divin. C'est donc lui qui a légué à l'humanité cet héritage, le plus grand de tous, et c'est lui qui ouvre la série des individualités qui ont transformé le monde moral. Voilà où est l'importance de son rôle historique[2].

Moïse, la seconde de ces grandes personnalités morales, a déjà un caractère tout à fait historique. Plus homme d'action que prophète, il n'est cependant inférieur à aucun des grands hommes de l'histoire, si ce n'est à Abraham dont il continue l'œuvre, et à Jésus pour lequel il prépare son peuple en l'éduquant et en le disciplinant.

L'action de Moïse fut plus nationale que celle d'Abraham, sans que pourtant il renonçât à ce qu'il y avait d'universel et d'humain dans l'œuvre commencée par le patriarche. Comme lui, il admet une relation éternelle entre Dieu et l'homme; mais il soutient en outre que la foi dans cette

[1] *Genèse*, XII, 3.

[2] Nous possédons l'histoire de la vie d'Abraham dans le récit épique qui date du temps de David et de Salomon (*Genèse*, ch XI-XXV); mais l'écrivain du huitième siècle qui compléta ces récits par les traditions vivantes qu'il avait recueillies, y a ajouté beaucoup de traits intéressants; surtout (chap. XIV) l'expédition d'Abraham contre Sodome.

relation sauvera le peuple juif et que cette foi devra former la base de la législation civile et de la religion établie chez ce peuple. De même que pour l'individu la loi morale doit remplacer la fatalité, elle doit remplacer pour la nation le pouvoir politique et le culte extérieur, le culte des images et des formes. Cependant ce rapport particulier de Dieu avec les fils d'Abraham n'est pas en contradiction avec le caractère humain et général de la foi d'Abraham, puisque ce Dieu réside dans la conscience et que partout il est le Dieu de tous les êtres qui ont une conscience, c'est-à-dire de tous les hommes, et « les dieux de tous les peuples lui seront soumis. » L'alliance de Dieu avec l'humanité a d'ailleurs précédé l'alliance spéciale avec le peuple élu, qui n'en est qu'un renouvellement et une application particulière.

La personnalité de Moïse répond parfaitement à cette idée fondamentale de son œuvre. Profondément versé dans la science égyptienne, sans que cette science puisse ébranler ni sa foi ni son patriotisme, héroïque de courage envers l'Égyptien, plein d'énergie dans son œuvre, d'une justice sévère et d'une patience inépuisable pour le peuple ingrat dont les destinées lui sont confiées, dévoué avec une sublime abnégation et un complet désintéressement à ce peuple qu'il plaint encore plus qu'il ne le condamne, sans l'ombre d'envie envers ses rivaux, ce caractère semble prédestiné à être *pasteur de peuple*.

Moïse voit Dieu, mais il le voit dans son œuvre; « il n'en vit que le dos, » dit la Bible, par une expression symbolique qui renferme un profond sens métaphysique, bien que Moïse ou l'auteur du récit biblique n'en eût sans doute point conscience. La *face* de Dieu en effet est une expression métaphorique qui répond parfaitement au mot de *Providence* des langues japhétiques ou aryennes; et qu'est-ce que la Providence, si ce n'est l'ordre moral? Et que sera le revers de cette face, si ce n'est l'ordre moral devenu visible, réa-

lisé ; en d'autres termes la connaissance de Dieu par le gouvernement du monde ? La raison humaine ne saurait regarder en face la Providence, moins encore la pénétrer ; car il y a dans le spectacle du monde présent mille contradictions que l'homme ne sait pas concilier les unes avec les autres, et le dessein de Dieu, avant qu'il se soit réalisé, lui est impénétrable. Mais, lorsqu'il regarde en *arrière*, qu'il passe en revue ce qui s'est accompli déjà, pour y découvrir la voie de Dieu, il en reconnaît la sagesse et il découvre que l'essence de Dieu, révélé par l'histoire, est la justice que tempère la charité inépuisable.

C'est dans cette vue de Dieu accordée à Moïse, tandis qu'autour de lui tous les autres sont frappés de cécité, qu'est son caractère prophétique qui s'allie chez lui à l'activité. Car, de ses *visions*, nous dirions de sa pensée abstraite, il savait trouver le chemin à l'action. *Voyant* et acteur à la fois, il avait la force de réaliser ce qu'il avait *vu*, et il ne voulait rien que réaliser ce qu'il avait *vu*. Seul avec Washington entre tous les grands chefs de peuples, il fut le sauveur et le guide de sa nation, sans vouloir s'en faire le maître. Sa république, en effet, semblable au gouvernement des patriarches, repose sur la souveraineté de Dieu. Son peuple, il le considérait comme le peuple de Dieu, destiné à répandre l'idée de la justice et de la vérité divines sur la terre, et, si national que puisse paraître son rôle, l'idée de l'humanité se trouve dans les dix commandements, qui ne sont que l'application au peuple juif de la loi morale universelle ; cette idée est le fondement même de l'œuvre de Moïse : « Aimez l'étranger, car vous avez été étrangers dans la terre d'Égypte. »

Le peuple juif n'a pas été très-fécond dans la création de formes politiques; il l'a été d'autant plus dans la création de formes religieuses, et c'est dans l'institution des sacrifices qu'est surtout déposée l'idée mosaïque dont le principe est l'alliance de Dieu et de l'homme. En fait, l'homme est sé-

paré de Dieu par le péché, action libre, il est vrai, mais que tous sont également exposés à commettre. La conscience et l'aspiration morale sont les deux voies par lesquelles Dieu se rappelle toujours à l'homme, qui de son côté se rappelle à Dieu par la prière. Désirant exprimer par un acte extérieur, soit son dévouement, soit la douleur qu'il éprouve de s'être aliéné de Dieu par le péché, il symbolise ce dévouement et cette douleur par le sacrifice. En offrant les dons qu'il a reçus de Dieu, il veut dire qu'il s'offre lui-même et sa volonté, et le feu dévore ces dons, comme Dieu, dont le feu est le symbole, consume ce qui est fini, matériel, le péché. Le sacrifice est donc à la fois une consécration à Dieu de la vie reconnaissante du croyant, et l'anéantissement du mal. Ces deux éléments, réunis dans le sacrifice primitif, sont séparés plus tard dans les deux sacrifices distincts de la reconnaissance et de l'expiation. Il ne faudrait pas s'imaginer que, parce que les Juifs croyaient à Satan, ces sacrifices expiatoires fussent adressés à Satan. Le Satan hébreu n'est que l'esprit de mensonge, la personnification du péché humain, tandis qu'Hazazel avec lequel on le confond si souvent, Hazazel à qui est offert le *bouc émissaire*, n'est autre que Dieu lui-même, ou plutôt une des faces de Dieu, celle de la force et de la vengeance divines. C'est donc le libre dévouement qui est le fond du culte mosaïque, bien qu'il soit impossible de nier que, pour agir sur un peuple grossier, il dût y avoir aussi, à côté de la loi morale qui initiait au sacrifice, une loi extérieure, par le fait de laquelle la crainte matérielle de désobéir à la loi tendait à se substituer à la crainte morale de mal faire. Toute la mission des prophètes consistait à réagir contre cette tendance extérieure et à réveiller le sens moral.

La foi d'Abraham et de Moïse fut aussi celle de Josué et des juges, ces anciens prophètes qui continuèrent l'œuvre du patriarche et du législateur. Aucun d'eux cependant ne

s'éleva à la hauteur de leurs grands prédécesseurs; aucun d'eux n'atteignit l'importance historique de Moïse, parce qu'aucun ne révéla des idées réellement historiques. Le sentiment de la divinité, réveillé dans le peuple juif par Moïse, menaçait de périr dans l'éparpillement de la nation, dans le sensualisme, dans l'idolâtrie vers laquelle elle inclinait. C'est du besoin de l'unité que sortit la royauté; mais ce n'est qu'après le schisme que ce désir et ce besoin de l'unité trouva des organes inspirés dans les prophètes nouveaux, parmi lesquels Élie d'Israël occupe la première place. C'est lui qui se voua le premier avec énergie à l'extinction de cette idolâtrie qui s'était tant répandue dans le peuple de Dieu; c'est lui qui affronta les huit cent cinquante prêtres de Baal et les livra au peuple courroucé; c'est lui qui, survivant seul à tous les prophètes persécutés et victimes de la colère d'Achab, se réfugia au mont Sinaï, et le premier, depuis Moïse, fut honoré de la vue du Tout-Puissant, qui lui parla directement et intelligiblement, non par la voix de l'ouragan, non dans le fracas du tremblement de terre, non dans les flammes dévorantes, mais dans le léger souffle du vent du soir.

Double est la manifestation de Dieu : il se révèle dans les miracles de l'univers et dans le miracle de la conscience. Mais, si les phénomènes de la nature sont puissants et émouvants, Dieu n'y est cependant pas renfermé; il faut que son souffle, qui pénètre l'âme, fasse entendre sa voix, et cette voix annonce à Élie la ruine du méchant et le triomphe du juste. « Il arrivera que quiconque échappera de l'épée de Hazazel, sera mis à mort par Jéhu, et quiconque échappera de l'épée de Jéhu, sera mis à mort par Élisée. Mais je me suis réservé sept mille hommes de reste en Israël, savoir tous ceux qui n'ont point fléchi le genou devant Baal et dont la bouche ne l'a pas baisé. » (*Rois*, XIX, l. 1.)

Il est à peine un prophète dont l'action ait laissé une

trace aussi vivante dans le souvenir de son peuple. C'est lui que vante le livre des Machabées; c'est lui que glorifie Jésus Christ. Le prophète Malachie, au temps des Perses, espérait en son retour, et le peuple crut voir Élie dans saint Jean-Baptiste.

Jérémie, le quatrième héros national des Hébreux, vécut dans un temps de décadence, et la forme de son œuvre n'est pas à la hauteur de la poésie antérieure. La prophétie était devenue de plus en plus contemplative, et la contemplation parle en prose. Cependant le caractère propre de la prophétie hébraïque, l'union de la pensée, de l'exhortation et de l'action avec le don de *voir*, se trouve encore tout entier chez lui. Plus d'une de ses prédictions — celle de la captivité entre autres — s'est accomplie; mais c'est surtout comme chef populaire et comme patriote qu'il est éminent. Quelle que soit la grandeur de l'homme moral et du penseur, elle est subordonnée chez lui à la vertu du citoyen et de l'homme d'action. Aussi son histoire personnelle est-elle intimement liée à celle du peuple.

Pendant la tentative que fait Josias de rétablir le culte de Jéhovah (626 av. J. C.), Jérémie reste silencieux, parce qu'il ne voit de salut que dans l'amélioration morale et qu'il fait peu de cas de la restauration extérieure du culte. Ce n'est qu'après la mort de Josias à Megiddo, qu'il élève la voix contre Joachim, qui, n'osant frapper le prophète lui-même, jette au feu ses écrits; et, lorsque la bataille de Circesium a justifié ses prédictions, il n'en devient que plus pressant et plus éloquent. Dans ses avertissements à son peuple, il se montre supérieur à Démosthènes et à Cicéron, puisque dans le bien et le mal de sa patrie il sent en même temps le bien et le mal de l'humanité; rien ne peut lui enlever sa foi dans les destinées de l'une et de l'autre. Par-dessus la destinée particulière de son peuple, il voit refleurir et prospérer le royaume de Dieu. Jeté en prison, il ne cesse de

protester; après avoir passé vingt-deux années en luttes incessantes avec Joachim et Zédékiah, il assiste, sans jamais se décourager, à la captivité de Babylone. C'est le moment même où l'ennemi va s'emparer de Jérusalem, qu'il choisit pour y acheter une terre, témoignant ainsi de sa confiance inébranlable. Un instant, pendant le siége, il semble qu'on veuille l'écouter; mais, dès que l'ennemi s'éloigne, on retire les concessions qu'on lui a faites; et, comme il résiste, on le renvoie en prison. Pendant quelque temps le roi le protége, mais secrètement et comme s'il en avait honte; bientôt il le livre, pour le faire retirer peu après et clandestinement de la fosse où il a été précipité. Lorsque la ville est prise et que les Babyloniens lui rendent la liberté, il demeure cependant fidèle à la cause nationale et se rallie au petit nombre de ceux qui osent résister. En vain les exhorte-t-il à rester sur la terre de leurs aïeux; malgré lui, ils se retirent en Égypte, où il les suit pour ne pas se séparer des derniers représentants de la liberté juive. Il survécut donc aux grandes calamités de son peuple; mais ce ne fut que pour tomber, après quarante-deux ans de luttes héroïques, sur la frontière étrangère, victime de ce même peuple pour lequel il avait tant souffert, et lapidé comme blasphémateur, lui qui avait voué sa vie au culte du vrai Dieu.

D'autres avaient prophétisé avant Jérémie; d'autres avaient agi par la parole sur le peuple de Dieu; mais aucun d'eux n'atteignit à la grandeur de ce prophète; l'action d'aucun d'eux ne fut aussi durable. Écrivain sans égal dans son temps, homme d'État dont on demande les conseils, bien qu'on ne s'y conforme jamais, lutteur infatigable, il garde toujours sa force d'âme, sa haute supériorité. Non-seulement le roi, les grands, les prêtres, l'abandonnent; les siens eux-mêmes le renient; rien ne rebute le vaillant patriote. Si parfois l'impatience et le découragement veulent s'empa-

rer de lui, il demande à Dieu la force nécessaire pour les vaincre, et il se relève, et, vers la fin de sa vie, il retrouve toute sa sérénité. Pas un mot d'impatience ne lui échappe à ses derniers moments. Sa mort est semblable à sa vie. Ainsi que Cassandre et Démosthènes, il n'est jamais écouté vivant, et le prophète inflexible, l'ami éprouvé et fidèle du peuple, est mis à mort, comme sacrilége et ennemi de Dieu ! Une telle personnalité ne saurait périr; ce qu'elle a accompli est acquis à l'humanité, et l'humanité ne l'a point oublié. Au temps du Christ, Jérémie est « le prophète » par excellence. Élie et lui sont considérés par le peuple comme les prédécesseurs du Messie, et Judas Machabée le voit assis près du trône de Dieu dans la splendeur céleste.

C'est à lui que songe son élève inspiré, le prophète inconnu dont les écrits ont été joints à l'œuvre d'Isaïe (Isaïe, chap. 53), quand il parle du *serviteur de Dieu*, qui, transfiguré par le mépris des hommes, par la persécution, les périls de la mort et la fin du martyr, ramènera le peuple d'Israël à la vraie connaissance de Dieu. Les apôtres, il est vrai, et tous les chrétiens ont vu dans cette image le récit des souffrances du Christ, et ils ont eu raison, en un sens. Dans le *passé* cependant, cet homme, prototype du Christ, n'en était pas moins Jérémie. Les théologiens, partant de ce point de vue erroné que la prophétie consiste dans la négation de l'histoire, tandis qu'elle n'en est que l'élucidation tombent, comme presque toujours, dans le culte de la lettre en ne cherchant point à pénétrer l'esprit. Ils ne voient pas que, tout au contraire, les prophètes reconnaissent tous l'éternel dans ce qui est passager, le parfait dans l'imparfait; que, dans les phénomènes de la vie terrestre, ils perçoivent les signes d'une vie divine. C'est ce qui a lieu pour Jérémie. Son élève parle évidemment et clairement d'un homme que le peuple a vu et connu; cet homme,

c'est Jérémie, dont l'existence et le martyre se renouvelleront un jour dans le Christ.

Le *serviteur de Dieu* n'est pas non plus une personnification allégorique du peuple entier, ainsi que l'entendent les Juifs. Car l'auteur de ce récit n'opposerait pas en ce cas le peuple à ce serviteur de Dieu. Il ne faut pas davantage y voir l'ensemble des prophètes et de la partie croyante du peuple, puisqu'on n'a aucun argument et aucune preuve à l'appui de cette thèse, et que l'impression produite sur tout esprit non prévenu, par la lecture de ces chapitres ajoutés au livre d'Isaïe, nous présente certainement l'idée d'une personne réelle[1]. On ne saurait donc douter que les souffrances du *serviteur* n'appartiennent bien réellement à l'histoire du passé, comme sa glorification appartient à l'avenir. De cette façon tout s'explique et se retrouve fort naturellement, et l'on n'a qu'à comparer le récit de la vie du *serviteur de Dieu* et la vie de Jérémie pour voir qu'il s'agit ici d'une seule et même personne. Et, si le prophète inconnu rappelle au peuple les paroles de son maître bien-aimé Jérémie, c'est pour le fortifier dans la confiance que « les gentils seront bénis et s'en vanteront » dans ce peuple, et que la mission des Hébreux est une mission humaine et universelle, conviction fondamentale du grand prophète[2].

[1] Cette opinion de Bunsen a déjà été soutenue, de 892 à 942, par Rabbi Saadia de Sura.

Le chapitre (Vol. I, p. 207 à 220) où Bunsen prouve que ce *prophète inconnu* n'est autre que Baruch et dans lequel il expose les raisons pour lesquelles son nom est tombé dans l'oubli, est, sans contredit, un des meilleurs de l'ouvrage ; et, si l'on n'a pas cru devoir le reproduire ici, c'est parce qu'on s'est interdit formellement d'entrer dans les digressions critiques de l'auteur, qui retardent le développement général de son idée.

(*Note du traducteur.*)

III

LES IDÉES DOMINANTES DES PROPHÈTES

Le sentiment d'où émanent toutes les sentences et toutes les actions des grands hommes dont on vient de parler, importe bien plus que tous les faits isolés à quiconque veut se pénétrer du rôle historique du peuple hébreu ; et le miracle qui dépasse en grandeur tous ceux que la tradition a consacrés et celui même de l'accomplissement des prophéties de ces hommes, est certainement le miracle que la conscience humaine dans ce peuple se soit toujours maintenue à une si grande hauteur.

Les prophéties en effet, envisagées dans leur sens idéal par le Christ, glorifiées et accomplies par lui, furent bientôt dénaturées par les chrétiens, qui en firent une affaire soit de formalisme judaïque, soit de superstitions païennes. Il faut se garder d'y faire une part trop large à l'élément symbolique. Sion est bien réellement Jérusalem, Babylone est Babylone, *Koresch* est Cyrus, et les sauterelles sont des sauterelles; les soixante femmes de Salomon et ses quatre-vingts concubines sont bien autant de sultanes et de maîtresses, et non des nations chrétiennes, comme on l'a prétendu. Mais pour les prophètes la réalité est un miroir dans lequel ils voient la vie de l'esprit; les destinées particulières de leur peuple et de leur temps ne faisaient que manifester à leur foi les destinées de l'humanité et la toute-puissance de Dieu. C'est ainsi que le prophète peut voir dans Cyrus non-seulement l'homme qui sauve les Juifs de la captivité de Babylone, mais encore le commencement d'une extension plus grande et plus sublime du royaume de Dieu sur terre, lequel conduira l'humanité à la vraie liberté.

Sion restait ainsi à ses yeux la capitale du peuple élu et devenait en même temps le prototype de ce royaume de Dieu. Or, comme il y a une vérité éternelle dans cette idée du royaume de Dieu et comme les prophètes ont su bien reconnaître que le point de départ de ce royaume était Sion, ils se sont trouvés les prophètes de l'humanité. L'accomplissement n'est donc pas vrai parce qu'ils l'ont prédit, c'est leur prédiction qui est vraie parce que l'accomplissement l'a confirmée. Mais cet accomplissement lui-même a eu lieu parce qu'il résultait du développement de l'humanité, qui à son tour ressort et résulte de la pensée éternelle de Dieu. Croire à cette pensée de Dieu, voilà ce qu'on appelle religion.

Comme toute existence spirituelle a pour correspondance une existence corporelle, comme le monde intérieur est enveloppé du monde extérieur, il est tout naturel que bon nombre des paroles prophétiques n'aient qu'une signification purement locale et temporelle. Car, après tout, la première mission, la plus immédiate, du prophète était d'agir sur son peuple et pour son peuple, afin de le conduire dans la voie d'une vie morale plus élevée : toute prédiction de la ruine ou du salut d'un peuple suppose chez ce peuple ou l'impiété ou le repentir ; si donc, dans le premier cas, la voix du prophète est écoutée et que la nation revienne à des sentiments meilleurs, la ruine annoncée est détournée, de même que le salut promis ne s'accomplit point, si le repentir de la nation n'a été que passager ; de sorte qu'il peut arriver souvent que la bénédiction ou la malédiction du prophète ne puissent s'appliquer en réalité. Ce n'est qu'en se faisant ainsi une idée nette et claire de la nature du prophétisme, qu'on évitera soit les écueils de la superstition et de la foi aveugle à la lettre morte, soit celui d'une incrédulité frivole qui se raille des croyances séculaires de l'humanité. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour reconnaître les idées

fondamentales du prophétisme hébraïque, dont le centre est le royaume de Dieu, c'est-à-dire la réalisation sur la terre du plan divin, d'après lequel la lumière et la vérité régneront victorieuses de la violence et du mensonge.

L'exposition historique de ces idées et leur explication philosophique montreront combien la doctrine des théologiens sur la prophétie messianique est insuffisante, incomplète et insoutenable. Reposant sur des malentendus en philologie et sur des erreurs en histoire, cette conception grossière obscurcit plus de vérités qu'elle n'en laisse voir, et rend absolument impossible la vraie intelligence de l'histoire dans l'état où sont parvenues la pensée et la critique de nos jours. Bien plus, l'importance inintelligente qu'on donne à ces formules théologiques, l'insistance qu'on met à les représenter comme l'essence de la religion, ébranlent profondément, si elles ne détruisent, la foi de tous ceux qui réfléchissent, et corrompent les peuples chrétiens bien autrement que toutes les révolutions et tous les coups d'État politiques; car le chrétien cultivé n'admettra jamais que l'union avec Dieu, but de tout ordre et de toute morale religieuse, puisse dépendre de puérilités pareilles. Ces doctrines sont d'ailleurs suspectes de mauvaise foi et d'imposture aux yeux de tous ceux qui ne connaissent pas ou ne prennent pas en considération la puissance qu'ont sur les âmes les préjugés théologiques et les hypothèses superstitieuses. De cette façon, se prépare dans les églises chrétiennes une réaction anti-biblique dont les aveugles seuls ne voient pas les symptômes, et qui ne pourra être combattue que par ceux-là qui n'auront point contribué à l'amener.

Mais ils ne peuvent la combattre qu'autant qu'ils reconnaissent et prêchent, d'une façon conforme à la raison, l'essence des choses dont certaines gens n'admettent comme biblique et comme pieuse que l'apparence matérielle et la vaine écorce, prétendant faire prêcher cette lettre

morte comme un dogme du haut de toutes les chaires.

Cinq grandes idées dominent les prophètes hébreux. La plus ancienne, d'après laquelle *la religion de l'esprit est celle de l'avenir et doit devenir le patrimoine commun de l'humanité*, a été formulée, dès le dixième siècle avant Jésus-Christ, par Joël, le premier des prophètes. Il faut se reporter aux circonstances dans lesquelles il l'a émise pour en sentir toute la grandeur. Le fils de Salomon venait d'être profondément humilié par l'invasion du Pharaon Scheschonk; le temple et le palais étaient dépouillés; le deuil répandu sur le pays entier; car bien des fils et des filles de Juda avaient été vendus par les Phéniciens aux Ioniens et transportés au delà des mers. D'épouvantables fléaux vinrent fondre sur la contrée, chaleur, aridité, essaims de sauterelles. C'est à ce moment et, après avoir peint toute cette misère, que Joël annonce la vengeance divine à l'ennemi cruel, et, au peuple en deuil, fidèle au Seigneur, l'abondance et la prospérité. « Et vous saurez que je suis au milieu d'Israël, que je suis l'Éternel votre Dieu et qu'il n'y en a point d'autre, et mon peuple ne sera plus jamais confus. Et il arrivera, après ces jours, que *je répandrai mon esprit sur toute chair*, et vos fils et vos filles prophétiseront; vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens auront des visions. Et même, en ce jour-là, je *répandrai mon esprit sur les serviteurs et sur les servantes*; et je ferai des miracles dans les cieux et sur la terre, du sang et du feu et des colonnes de fumée. Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, avant que le jour grand et terrible du Seigneur ne vienne. Et il arrivera que *quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*; car le salut sera dans la montagne de Sion et à Jérusalem, comme le Seigneur l'a dit, et dans les restes que le Seigneur appellera. » (II, 27; III, 5.)

On sait que le discours inspiré de saint Pierre au premier jour de Pentecôte commence par l'application de cette prophétie. La religion de l'esprit se reconnut dans ces pa-

roles célèbres de l'antique poëte, et l'histoire a justifié cette application. N'est-il pas remarquable que la conception idéale et humanitaire du royaume de Dieu soit la plus ancienne?

Deux siècles plus tard, l'idée de Joël reparaît chez Isaïe et Michée : « Mais il arrivera dans ces derniers jours que la montagne de la maison du Seigneur sera affermie au sommet des montagnes, et elle sera élevée par-dessus les côteaux, et *les peuples y afflueront; et beaucoup de gentils iront et diront : Venez et montons à la montagne du Seigneur* et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous enseignera ses voies et nous marcherons dans ses sentiers; *car la loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem;* et il exercera le jugement parmi beaucoup de nations et il châtiera les peuples les plus puissants jusqu'aux pays les plus éloignés; et ils forgeront leurs épées en hoyaux et leurs hallebardes en serpes; une nation n'élèvera plus l'épée contre l'autre et elles ne s'adonneront plus à faire la guerre. Mais chacun se reposera sous sa vigne et sous son figuier, et il n'y aura personne qui les épouvante; car la bouche du Seigneur des armées l'a dit. Certainement *tous les peuples* marcheront, chacun au nom de son Dieu, mais nous marcherons au nom du Seigneur notre Dieu. » (*Michée*, IV, 1 à 5; *Isaïe*, II, 2 à 4.)

C'est donc bien de Sion que le royaume du droit et de la vérité se répandra sur tout l'univers, et il sera suivi d'une paix universelle. Tous les peuples alors seront enfants de Dieu et reconnaîtront le vrai Dieu reconnu jusqu'à présent par les fidèles seuls d'entre les Juifs. Et les peuples ne périront point; ils conserveront, chacun, leur caractère national; mais c'est Jéhovah, Dieu de tous, qui les conduira tous. C'est surtout Isaïe qui a le plus nettement formulé cette pensée de l'universalité finale de la croyance d'Abraham et de la paix de l'humanité. Assyriens et Égyptiens,

suivant lui, conserveront leur nationalité, mais un même sentiment de Dieu, une même idée les pénétrera. (XIX, 18,25.)

Le plus grand des prophètes, Jérémie, ne reste pas en arrière de ses prédécesseurs dans la profession de cette vérité, si contraire au préjugé généralement répandu sur le caractère exclusif de la religion juive. « Les païens, s'écrie-t-il, seront bénis dans le Seigneur et s'en vanteront (IV, 2); les gentils viendront de tous les endroits de la terre et diront : Nos pères n'ont possédé que des choses fausses et vaines qui ne peuvent servir de rien.» (XVI, 19.) Mais c'est la supposition de la justice divine qui à ses yeux justifie cette soumission des peuples au vrai bien : « ceci est un nom par lequel on le nommera : Seigneur qui est notre justice.» (XXIII, 6.)

Ce que le maître a enseigné, son élève dévoué, Baruch, le prophète inconnu, le répète à ses contemporains : « Tous tes enfants seront disciples du Seigneur et grande sera la paix de tes enfants. » (Isaïe, LIV. 13.) « Vous tous qui avez soif, venez ici à la fontaine. » (*Ibid.* LV, 1.) « Ma maison s'appellera la maison de prière de tous les peuples. » (*Ibid.* LVI, 7, 8.) Mais qu'on lise dans la Bible les sublimes paroles de Baruch (LVII, 19), et surtout le chant de louanges adressé au Seigneur (*ibid.* LX), où est exprimée avec le plus de majesté et de beauté cette confiance dans le règne universel du Dieu de la justice, que, longtemps après (400 av. J. C.), un des derniers prophètes, Malachie, professera encore en termes enthousiastes : « Depuis le soleil levant jusqu'au soleil couchant, mon nom sera grand parmi les gentils, et l'on offrira en tous lieux du parfum à mon nom et une oblation pure; car mon nom sera grand parmi les gentils, dit le Seigneur des armées. » (I, 11.) Et ce n'est pas seulement dans l'avenir, c'est dès à présent que le gentil peut arriver à Dieu; car le gentil qui prie Dieu et lui sacrifie d'un cœur pur

lui est plus cher que les prêtres hypocrites du temple de Jéhovah.

A cette idée fondamentale du prophétisme se rattache étroitement cette autre : « *afin que la religion de l'esprit se réalise, il faut que les formes extérieures qu'on y a substituées périssent par un jugement de Dieu.* A l'époque même où les royaumes séparés de Juda et d'Israël, malgré le rétablissement du culte extérieur de la vraie religion, vivaient dans la volupté et l'insouciance des intérêts moraux, Amos le berger (vers 790) le dit à la face des prêtres : « Moi le Seigneur, je hais et je rebute vos fêtes solennelles, et l'odeur de ce que vous m'offrirez dans vos assemblées solennelles ne me sera pas agréable. Que si vous m'offrez des holocaustes et des gâteaux, je ne les recevrai point et je ne regarderai point les oblations de prospérité que vous ferez de vos bêtes grasses. Ote de devant moi le bruit de tes cantiques et que je n'entende plus la mélodie de tes harpes. Mais que le droit coule comme de l'eau , et la justice comme un torrent intarissable. » (V. 18 à 24.) Et, dix ans plus tard, Osée, après avoir châtié et flétri ceux qui s'adressent à Dieu avec des marques extérieures d'un repentir qu'ils ne ressentent pas, s'écrie : « Venez et retournons au Seigneur ; car c'est lui qui a déchiré, mais il nous guérira ; il a frappé, mais il bandera nos plaies. Il nous rendra la vie dans deux jours, et, au troisième jour, il nous rétablira, afin que nous vivions en sa présence. Connaissons le Seigneur, tâchons de le connaître ; son lever se prépare comme celui de l'aurore et il viendra à nous comme la pluie, comme la pluie de l'arrière-saison qui arrose la terre. Que te ferai-je, Éphraïm? que te ferai-je, Juda? puisque votre piété est comme une rosée du matin, et comme une rosée du matin qui se dissipe aussitôt. C'est pourquoi je les frappe par les prophètes, je les tue par les paroles de ma bouche, et mes jugements sur eux paraîtront

comme la lumière qui se lève. *Car je veux la piété et non des sacrifices, et la connaissance de Dieu plutôt que les holocaustes.* » (VI, 1-6.)

C'est donc un jugement sévère qui frappera le formalisme judaïque et sauvera le peuple ; mais ce salut, et ceci est la troisième des idées qui forment le fonds de la doctrine prophétique, *le salut de Juda viendra d'un souverain, issu de David, qui établira un royaume de salut et de paix éternelle dans l'humanité.* Isaïe, au huitième siècle, indique comme ce souverain Hizkiaz (Ezéchias), le roi de Judée, mais les expressions dont il se sert pour le signaler sont tellement élevées que ce roi redresseur devient une personne tout à fait idéale. (VII, VIII 1-22, IX, 1-7.) Zacharie, l'aîné, reproduit, une génération après Isaïe, cette prophétie (IX, 9, 10.); mais c'est encore Jérémie qui donne à la pensée son sens le plus profond, le plus idéal : « Voici, les jours viennent, dit le Seigneur, que je susciterai à David un germe juste, et il régnera comme roi, il prospérera et il *exercera le jugement et la justice sur la terre.* Et en ces jours Juda sera sauvé et Israël habitera en sécurité, et le nom par lequel on l'appellera sera *le Seigneur notre justice.* » (XXIII, 5, 6)

Le sacrifice pieux et conscient de la vie pour le peuple et pour l'humanité en l'honneur du royaume de Dieu, voilà la victoire sur le monde et ses empires, voilà la réconciliation de l'humanité avec Dieu ; telle est l'idée toute morale que se fait Jérémie de la religion, d'une religion toute intérieure qui doit prendre la place que s'est arrogée la loi extérieure ; telle est l'idée qu'a magnifiquement exprimée son élève Baruch (Isaïe, LII, 13-5 ; LIII.) dans ces pages éloquentes où il retrace les souffrances et le martyre qu'à six siècles de là le Christ devait subir de nouveau pour racheter l'humanité perdue par le péché.

Or c'est *le Seigneur lui-même* qui *viendra comme juge du monde et il établira par une puissance humaine le royaume*

divin, qui sera maintenu dorénavant par l'esprit de Dieu, vivant dans l'humanité; voilà la cinquième des pensées fondamentales de tous les prophètes hébreux, pen éc que Jérémie avait déjà exprimée en annonçant que le descendant de David, qui établirait la justice sur terre, serait nommé « le Seigneur, notre justice. » Car évidemment il entend dire par là que Dieu établira, par ce descendant de David, son royaume au milieu de son peuple, mais pour l'humanité entière. Et le prophète Malachie, sous la domination des Perses, le répète : « vous demandez la justice de Dieu (c'est ainsi qu'on peut résumer ses paroles; II, 17; III, 1, 4, 18; IV, 5, 6); je vous dis qu'elle viendra. Le Seigneur lui-même tiendra justice sur la terre entière; il viendra à vous comme messager de l'alliance, vous présentant de nouveau cette alliance que vous avez jurée et que vous avez violée. »

Il ne faut point oublier que la plus haute révélation de Dieu n'est jamais que l'homme lui-même et l'humanité, l'esprit infini dans sa manifestation finie, et, en termes abstraits, on pourrait ainsi résumer l'œuvre des prophètes : Ils ont annoncé, conformément à la loi, les commandements et les desseins de Dieu. Le plus puissant d'entre eux reviendra, comme un second Élie; mais après lui paraîtra le Seigneur lui-même, juge de l'univers, manifesté dans une personnalité qui montrera en elle la nature intime de Dieu et qui l'annoncera avec une puissance divine. C'est lui qui fondera le royaume de Dieu; car l'esprit divin se répandra de lui sur toute l'humanité qui croira en lui.

IV

L'IDÉE DOMINANTE DANS LES PSAUMES

Si l'œuvre des prophètes est la véritable épopée nationale du peuple hébreu, son lyrisme est tout entier dans les psaumes. Le poëte épique trouvait Dieu dans la contemplation du passé et du présent, le poëte lyrique descend dans l'intérieur de son cœur et de là élève le regard vers Dieu et l'univers, vers le peuple et l'humanité.

Trois âges ont déposé successivement dans ces pieux hymnes du psautier les idées et les sentiments qui les ont préoccupés : le temps de David et de Salomon, celui du schisme jusqu'à la captivité, enfin le temps du temple nouveau[1]. Dans tous les trois nous retrouvons les idées principales qui donnent à ces épanchements lyriques une si haute por-

[1] Bunsen renvoie ici, comme ailleurs, à une œuvre capitale, son livre sur la bible (le *Bibelwerk*), et s'élève, ainsi qu'il le fait partout et toujours, dans le texte du livre que nous analysons aussi bien que dans les *Eclaircissements* et *Excursus* qui forment l'appendice du premier volume, contre la théologie aveuglément orthodoxe qui ne tient aucun compte des résultats de la science moderne. C'est principalement dans ces *Eclaircissements* qu'il expose ses vues sur la date des livres sacrés dont il parle dans le texte : quant à ce qui est des divers groupes de psaumes et de la date de leur composition, il ajoute ces mots significatifs : « *Même en Angleterre*, quiconque tient tant soit peu à son honneur d'écrivain, n'ose plus contester la réalité de ces époques différentes dans le psautier. D'après les indications du texte biblique lui-même, nous possédons dans ce livre des restes tirés de recueils particuliers de dates diverses. L'étendue même de la période pendant laquelle ce saint enthousiasme lyrique n'a cessé de se produire, rend cette collection d'autant plus précieuse. Rien ne caractérise mieux la pauvreté de certaine théologie prétendue orthodoxe, mais au fond incrédule et tout à fait antibiblique, que la conduite de cet évêque distingué de l'église anglicane, qui, il y a peu d'années seulement, a traité tout naïvement le psautier comme un recueil de chants d'église, comme une sorte de paroissien prédestiné à la communauté chrétienne et qu'il était de rigueur de chanter ou de lire d'un bout à l'autre tous les mois selon le bréviaire romain ou la liturgie anglicane ! »

tée historique : l'unité du genre humain repose sur l'unité de la conscience, d'accord avec la loi (V. le psaume de David XXVII, 8 ; celui de la seconde époque, XXXVI, 8-10; et celui d'après le retour, CXXXIX, 1-12); cette conscience de l'existence de Dieu est l'unique et indestructible consolation de l'âme ; elle s'identifie à toute vie morale sérieuse. (LXIII, 2-9, XXXIX, 5-8, 13.) Cette vie morale consiste avant tout à comprendre que le péché est une aliénation de Dieu, aliénation de laquelle il faut revenir en humiliant le moi, et sacrifier le moi comme témoignage de reconnaissance. (XXXII, 1-7; XL, 2-4, 7-11; L, 1-15.) « Crois-tu que je veuille manger la chair des taureaux ou boire le sang des boucs? Offre donc à Dieu la reconnaissance. » D'après la loi de l'ordre moral, valable pour l'individu comme pour les peuples, le mal se détruit lui-même, le bien et le vrai se conservent et progressent. (IX, 8-9 ; XI, 4-7 ; XXXVII, 1-13, 17, 25, 34 ; LXXIII ; LXXVI, 11 ; LXXVII, v. 11-13 ; CXXV.) Cependant le vrai et le bien ne sont pas la propriété exclusive d'une nation, pas même du peuple élu de Dieu ; le royaume du bien et du juste, et c'est là la dernière et la plus considérable des idées qui forment le fond des convictions des psalmistes, le royaume divin est destiné à devenir un royaume universel sur terre. « Jérusalem est fortement fondée sur les monts sacrés. Le Seigneur aime les portes de Sion au delà de toutes les demeures de Jacob. Des choses splendides t'ont été annoncées, ô ville de Dieu. Je nommerai l'Égypte et Babylone comme celles qui me confessent ; et le Philistin, le Tyrien, l'Éthiopien sont nés ici. Et, de Sion, l'on dira : « Tout homme y est né et le Très-Haut lui-même « l'a bâtie. Le Seigneur comptera dans le livre des peuples « et il dira : « Celui-ci est né là, et ils chanteront comme « dans la musique de fête : toutes mes sources sont en toi. » (LXXXVII, XCVI, CXLV, VIII, XXIV, XCIII, XCVI, XCVII, XCIX, CXLV, LXXXV.)

Comme la poésie des psaumes est au-dessus de tout ce que l'Asie a produit de lyrique, le recueil des *Proverbes*, qui rappelle par bien des côtés la poésie gnomique des Grecs, est bien au-dessus de tous les choix de sentences de l'Orient, même de celles des Arabes. La vraie sagesse est le fond de la doctrine qui y est déposée ; la vraie sagesse consiste à pénétrer le dessein de Dieu, à connaître sa volonté et son dessein sur l'homme ; et le culte ne suffit nullement à acquérir cette connaissance. La réflexion et la conscience peuvent seules la donner, et l'homme ne saurait trouver le bonheur que par elle, qui lui fait découvrir la sagesse divine dans la nature extérieure aussi bien que dans l'existence humaine. C'est elle qui rassérène sa vie. Quel que soit le fardeau du péché, l'aspiration sincère vers le bien et l'humilité justifient l'homme devant Dieu. On ne voit, ni dans les proverbes, ni dans les psaumes, aucune trace de cette triste philosophie qui, dans le reste de l'Asie, associe le pressentiment de la mort à une joie bruyante et à une volupté extatique. Le souffle de mélancolie, cependant, qui traverse toute la vie de l'Orient, respire aussi dans cette poésie, mais mitigé ; car, si l'on y rappelle si souvent la brièveté de la vie humaine et l'humilité de la condition terrestre, ce n'est que pour diriger le regard de l'homme sur ce qui est éternel, au-dessus des modifications du temps et de l'espace. « C'est à moi, dit l'éternelle Sagesse, le Verbe de Dieu, c'est à moi qu'appartient le conseil et l'action ; c'est moi qui suis la raison ; la force est à moi ; c'est par moi que les rois règnent et que les princes déterminent ce qui est juste ; c'est par moi que les princes sont princes et que les souverains sont juges de la terre.... Le Seigneur m'a créée, comme la première des créations, longtemps avant ses œuvres. Depuis l'éternité, j'ai été ointe, depuis l'origine, depuis les premiers commencements de la terre. Je naquis quand il n'y avait pas encore de profon-

deurs, quand les sources qui sont grosses d'eau n'existaient pas encore; avant que les montagnes fussent fondées, avant les collines, je naquis. Avant qu'il eût formé la terre et les prairies, et les couches de la glèbe, lorsqu'il ordonna les cieux, j'étais présente; lorsqu'il tira le cercle sur la surface de la profondeur, lorsqu'il attacha les nuées là-haut, lorsque les sources des flots grossirent, lorsqu'il mit une limite à la mer afin que les eaux ne dépassassent pas ses bords, lorsqu'il établit les fondements de la terre, j'étais près de lui comme son ouvrier, son enfant favori de tous les jours ; et toujours je jouais devant lui, je jouais sur le cercle de la terre; et les enfants des hommes faisaient mes délices. » (Prov. VIII, 8 ; XX, 9 ; III, 18 ; XV, 4; XI, 30 ; XIII, 12, Psaume CX.) Mais ce qui est surtout d'une portée historique, c'est la foi des auteurs de ces proverbes et de ces psaumes dans l'avenir de l'humanité. (Ps. XXII.) « Toutes les extrémités de la terre s'en souviendront et se convertiront au Seigneur, et toutes les générations des gentils se prosterneront devant lui. Car le règne appartient au Seigneur, et il domine sur les nations. Tous les riches de la terre, à leur repas, se prosterneront devant lui ; les pauvres aussi, tous ceux qui sont foulés dans la poussière, fléchiront le genou devant lui, même celui qui n'a pas de pain et qui ne peut garantir sa vie. Les générations qui viendront le serviront, et parmi les enfants des petits enfants on parlera du Seigneur. Ils viendront et porteront son salut et annonceront son œuvre aux générations qui naîtront. »

Ce ton d'espérance ne retentit jamais avec plus de confiance que dans les misères et les souffrances de l'individu et du peuple, puisque la plupart de ces chants datent de la plus profonde humiliation du peuple saint; et toutes ces idées pleines d'encouragement et d'élévation ne furent point le produit de la loi liturgique ni de la tyrannie des formes extérieures ; elles furent conçues et se maintinrent à côté de

cette loi et de cette tyrannie, et malgré elles. Que ces idées sur la destinée du genre humain aient pu, sous ce poids de la loi et des coutumes, donner le ton, et, pour ainsi dire, la note essentielle de la philosophie hébraïque, c'est peut-être plus admirable encore que de les voir se maintenir sous l'oppression matérielle de l'étranger et dans la misère publique. C'est là que l'on retrouve cette force de ténacité propre aux Sémites, et ce qu'il y a d'exceptionnel et d'unique dans l'histoire du peuple hébreu.

V

L'IDÉE DE DIEU DANS L'ÉTAT ET LA PHILOSOPHIE DES HÉBREUX

La vie politique des Sémites repose sur la constitution patriarcale. Dès qu'ils dépassent cette forme, ils se trouvent dans des situations à la hauteur desquelles ils ne sont plus. La dictature spirituelle leur devient bientôt insupportable, et la dictature temporelle, telle que le khalifat, dégénère en despotisme. Ils sont républicains, sans cependant être aptes à fonder une république politique, comme cela se voit, surtout dans l'Ancien Testament; car ils détestent la royauté et ne l'acceptent que parce qu'elle leur semble imposée comme une malédiction et comme une punition de leurs péchés. Par contre, le Sémite obéit volontiers à un chef de tribu, pourvu qu'il soit énergique, généreux et juste; car il ne voit de titres au pouvoir que dans la personnalité. Une personnalité peut l'enthousiasmer, l'entraîner; la prétention d'une royauté héréditaire le froisse et lui répugne, et, s'il la subit temporairement, il s'y soustrait dès qu'il le peut. S'il réussit par exception à établir des républiques politiques, ce n'est jamais que dans des villes florissantes, dont le commerce et

la navigation le mettent en rapport avec d'autres peuples et le forcent à sortir de son exclusivisme de tribu; et là même, comme à Sidon, Tyr, Carthage, ces états ont des formes qui ne garantissent nullement la liberté. Tous les autres États politiques des Sémites ont été des empires despotiques [1].

C'est donc dans la constitution patriarcale seule que le Sémite trouve les conditions d'une vie libre et nationale, conforme à son génie. La plus vaste et la plus grandiose des fédérations de tribus que l'on ait vues parmi les peuples sémitiques, est celle des Arabes, à l'époque de leur premier développement comme nation, c'est-à-dire dans les premiers temps de l'Islam. Mais ici encore c'est l'élément religieux qui pousse à la formation de l'État, si l'on peut appeler de ce nom cette fédération; et ce n'est que le contact avec d'autres peuples qui lui donne un caractère à proprement parler historique. Car les Arabes ne sont que conquérants et n'ont jamais rien créé, ni dans l'art ni dans la science, qu'on puisse appeler historique. Leurs mosquées les plus anciennes sont l'œuvre des Byzantins; leurs sculptures, celles de l'Assyrie, par exemple, sont bien inférieures à la statuaire égyptienne; leur philosophie est celle d'Aristote, ou, du moins, s'ils en ont une, elle ne dépasse pas le degré de sagesse morale qui s'exprime par des sentences.

Il faut se faire une idée claire de ce rôle des peuples sémitiques dans l'histoire, et il est nécessaire de se mettre à ce point de vue de la race, de reconnaître cette base commune de toutes les branches sémitiques, pour pouvoir rendre pleine justice aux Hébreux. Chez eux, nous trouvons trois degrés de la vie sociale : le simple état de famille, constitué

[1] Les États phéniciens et babylonien n'avaient-ils point une base chamitique, et peuvent-ils être réellement attribués aux Sémites? Grande question, qu'on ne peut discuter ici, mais qu'il est bon au moins de poser.

(*Note de l'éditeur.*)

par le mariage, l'élargissement de cet état en patriarchat, et la fédération des tribus.

Dès Abraham, la monogamie est le rapport légal entre homme et femme chez les Hébreux, et il n'y a que l'absence d'enfants qui justifie l'union avec une seconde femme. Le mariage est ici essentiellement unitaire, et le plus ancien document de ce peuple, la Genèse, symbolise admirablement déjà, dans l'histoire d'Adam et d'Eve, cette identité de deux êtres qui donne à la monogamie un caractère si moral et si idéal. Cette idée du mariage, comme d'un lien unique entre deux personnes, les prophètes et les livres dogmatiques l'ont conservée, et c'est la puissance de l'amour conjugal que célèbre encore le Cantique des cantiques. Sans doute la complète égalité de la femme n'appartient qu'au christianisme ; mais la racine de ce principe se trouve déjà dans la foi et dans les mœurs hébraïques; et c'est à ce germe contenu dans l'Ancien Testament qu'en appelle Jésus, lorsqu'il prononce ce jugement sur le mariage qui étonne si fort ses disciples. La polygamie, il est vrai, n'est pas défendue aux patriarches, mais elle est essentiellement différente de la vie de sérail telle qu'on la rencontre à la cour de Salomon, organisée à l'instar des cours des despotes orientaux, et, celle-ci, le Deutéronome la condamne expressément. Aucun autre peuple sémitique n'a ce respect de la dignité humaine que nous trouvons chez les Hébreux dans les rapports des enfants avec les parents, de l'homme avec la femme, du riche avec le travailleur, du maître avec le serviteur, et qui est le principe non-seulement de la famille, mais de toute vie morale. Nulle part ailleurs, en effet, les Sémites ne montrent cette humanité envers l'esclave ; nulle part ils n'ont cette estime de la femme qui nous frappe chez les Hébreux et qui a permis le développement de si grands caractères féminins, d'épouses, de mères, de prophétesses et de chefs de tribus. Aucun Hébreu, on le sait, ne pouvait

servir plus de six ans, à moins qu'il n'y consentît librement. L'esclave lui-même, et il n'y avait que des esclaves étrangers, faisait partie de la communauté ; blessé en subissant une punition, il acquérait la liberté ; et l'esclave fugitif d'un autre pays qui cherchait un asile dans une ville juive, n'était point livré à son maître. Il n'y avait point de châtiment corporel pour l'homme libre.

Quel est le principe qui anime toute cette législation si humaine, au milieu des lois barbares du monde sémitique? N'est-ce pas ce sentiment de la divinité dans l'homme qui forme le fond de toute la pensée juive? cette croyance ferme et énergique à la sainteté de la personne humaine, image de Dieu? Même à des époques postérieures, l'exclusivisme national ne réussit pas à extirper ce germe fécond de la vie juive, et, jusque dans les temps de la décadence, le vrai patriote honore l'humanité même dans l'étranger. « Le Seigneur... aime les étrangers et leur accorde vêtement et nourriture ; c'est pourquoi vous aussi vous aimerez les étrangers ; car vous avez été étrangers dans la terre d'Égypte. »

Par cette foi antique dans la ressemblance morale de l'homme et de Dieu, par ce caractère humain des patriarches et de la loi, par cette reconnaissance de la loi morale comme base de l'état politique fondé par Moïse, cet état est digne encore aujourd'hui d'être le modèle de l'état chrétien, et rien ne serait plus avantageux, non-seulement à la morale publique, mais encore à l'esprit libéral et politique, que la lecture plus assidue de la Bible dans les pays, comme l'Allemagne et la France, qui l'ignorent presque complétement[1].

[1] Cette assertion a lieu d'étonner le lecteur français, qui suppose qu'un pays protestant, possédant une œuvre vraiment nationale comme la traduction de la Bible de Luther, doit nécessairement être très-familier avec l'Écriture sainte. Bunsen cependant ne parlait pas à la légère. Les parties de l'Allemagne où la réaction catholique, l'indifférence religieuse ou la science moderne n'ont pas détruit la véritable tradition protestante, sont très-limitées.

En effet, cette foi dans l'ordre moral n'est pas seulement la base de la famille juive; elle est aussi le fondement de l'état politique du peuple hébreu. La liberté de l'individu et le *self-government*, d'un côté, le respect de la loi comme d'une chose divine, de l'autre, voilà les deux piliers de cette constitution, et ceux qui cherchent dans l'Ancien Testament des justifications de l'absolutisme, ou ne savent ce qu'ils font, ou mentent effrontément. On peut dire en ce sens que le couronnement de toutes les institutions juives est dans cette parole de Moïse, que saint Pierre lui a empruntée en constituant la communauté chrétienne : « Vous serez un royaume sacerdotal et un peuple saint. » (*Exod.* XIX, 6. — *Petr.* II, 5, 9.) Et qu'on ne vienne pas objecter l'histoire même du peuple juif, infidèle à cette loi sublime! Sans doute l'édifice ne fut pas digne de la base sur laquelle il devait s'élever; sans doute les tribus, incapables de former une véritable constitution fédérative, se séparèrent bien vite après la mort de Josué, et devinrent tributaires de quiconque sut acquérir une puissance prépondérante en Asie; il n'en est pas moins vrai que la pensée morale et religieuse de Moïse se conserva toujours, comme une branche de salut à laquelle elles purent se rattacher, comme un noyau autour duquel elles purent s'agréger de nouveau, ne fût-ce que pour un temps : la haute mission des Hébreux n'en fut pas moins, au milieu des plus tristes circonstances, sous le joug de l'oppression qu'ils avaient eux-mêmes provoquée, et jusque dans leur ruine, de dégager ce qu'il y avait de divin et d'humain tout à la fois dans leur nature; et c'est là leur plus grande gloire.

Que si l'on passe de l'état politique des Juifs à ce qu'on peut appeler la philosophie hébraïque, les mêmes caractères frappent le lecteur attentif de la Bible. La langue des Hé-

breux elle-même révèle déjà l'idée que nous avons retrouvée partout comme le fondement des croyances et des mœurs juives, l'idée de la personnalité morale. Que l'on réfléchisse seulement au contraste qu'offrent l'idiome de Moïse et celui d'Homère. Le moi, dans l'hébreu, c'est l'âme (mon âme, moi; ton âme, toi, etc.); chez le grec, « des milliers *d'âmes* de fils de héros sont envoyées aux enfers; mais *eux-mêmes* sont étendus en proie aux chiens; » et le nom de Dieu révélé à Moïse, *Jahveh* — je suis Celui qui Suis, c'est-à-dire je suis l'être, l'essence de toutes choses, — quelle idée profonde de la valeur de la personnalité ne renferme-t-il pas !

C'est encore cette profondeur, unie au sérieux moral, et au sentiment de l'imperfection humaine, qui donne une si haute valeur historique aux deux œuvres relatives à l'ordre moral et à l'action de Dieu dans le monde que renferme la Bible, au livre de Job et à l'Ecclésiaste.

Le livre de Job est un drame sémitique du temps de la captivité ; mais la forme dramatique y est encore toute enveloppée et comme entravée par les habitudes épiques. Le fond du récit est d'origine arabe ; il était connu longtemps avant Ézéchiel, comme un livre populaire araméen. Mais ce fut vraiment un grand génie que celui qui, d'une antique *makamé*, devenue livre populaire, sut faire la première théodicée ou justification de Dieu. Avec quelle supériorité il sait s'élever, de cette conception vulgaire qui considère la souffrance comme une punition de Dieu, à l'idée sublime que la souffrance est une expiation et une purification, et jusqu'à la conviction que le mal même, malgré lui, fait avancer le bien en ce monde; néanmoins il ne se dissimule pas que pour reconnaître l'action de ces lois éternelles de l'ordre moral, il faut s'élever au-dessus de la vie de l'individu, et que souvent le cas spécial ne serait susceptible d'aucune solution, sans la foi absolue en Dieu tout-puissant et juste. C'est cette solution sublime qui met le malheureux, malgré

ses impatiences et ses accès de désespoir, bien au-dessus des amis qui le combattent par de pures formules conventionnelles, sans vraie charité, sans intelligence supérieure et sans foi. Cette condamnation de la sagesse de convention et de la foi aveugle et traditionnelle, qui voit dans la souffrance une punition infligée par la divinité, constitue, à elle seule déjà, un progrès remarquable dans la notion de Dieu; et la conviction de l'infaillibilité de la conscience individuelle, qui règne dans les paroles de Job, ne fait que consacrer ce progrès.

Cependant la pensée fondamentale, la pensée vraiment historique du livre, n'est pas là. Elle est dans cette persuasion intime qu'il existe entre Dieu et l'homme un rapport personnel et indestructible, pensée essentiellement hébraïque. Détournant le regard des merveilles de la nature et le fixant sur les empreintes de Dieu dans les cœurs et les destinées des hommes, le pieux écrivain y trouve la confirmation de l'ordre moral et l'occasion de louer les desseins impénétrables et la justice de Dieu. C'est là ce que Job reconnaît, avec humilité, à la fin du livre; maintenant seulement il croit: jusque-là il n'a connu Dieu que par ouï-dire; maintenant il le voit face à face, car il a acquis une conviction personnelle. La foi de Job a donc sa racine dans cette fermeté avec laquelle il croit au rapport personnel de l'homme juste avec Dieu, et à la justice du gouvernement divin; c'est cette croyance qui lui fait rejeter toute foi de convention que l'expérience personnelle ne viendrait pas accompagner, redresser, vivifier; en un mot, toute religion purement extérieure. L'apparition de Dieu (XXXVIII) n'est autre chose que cette révélation de la divinité au fond de la conscience individuelle. Dès que cette voix a parlé à Job, il se soumet; il ressent les béatitudes de la vraie foi et il est justifié devant Dieu.

Le livre de Job est le point culminant de la philosophie

hébraïque; bien qu'il atteigne déjà le point de vue chrétien, l'idée de la toute-puissance et de la justice de Dieu, qui domine dans la loi de Moïse, obscurcit chez lui encore l'idée de la charité divine; il y a là encore comme un sentiment de la colère de Dieu qui pèse sur les âmes; et, si Job s'élève au-dessus de ce sentiment accablant, ce n'est que par la haute idée qu'il se fait de la nature divine de la conscience; ce n'est point là le sentiment de l'amour de Dieu qui anime la religion du Nouveau Testament.

Le second livre philosophique des Hébreux, *l'Ecclésiaste*, est loin d'exprimer des notions aussi élevées et des convictions aussi sereines que celles qui résultent de la pensée de Job. L'auteur de ce livre obscur voit bien aussi que la sagesse est le plus grand des biens, que la folie est méprisable et que la religion purement extérieure est folie et péché à la fois. La vertu de la justice est bien aussi pour lui ce qu'il y a de vraiment divin dans la vie humaine; cependant, tout à ses yeux n'est que vanité; les insensés et les coupables prospèrent, tandis que le juste et le sage sont dans la détresse et que les bons sont oubliés. La doctrine pratique du philosophe est donc de jouir du moment présent, mais avec sagesse; sa doctrine métaphysique, de voir dans le tout un cercle éternel. Tout ce qui arrive est déjà arrivé et arrivera encore : vanité des vanités!

Pour ne pas juger trop sévèrement une telle manière de voir, il ne faut pas oublier que la parole du divin Homère sur les individus s'applique à plus forte raison aux peuples : « La providence de Jupiter ôte la moitié de sa vertu à l'homme qui tombe dans la servitude. » Les grands esprits sont seuls capables de prêcher la justice de l'ordre moral dans des époques de servitude politique et d'hypocrisie religieuse, époques qui, de tout temps, ont engendré plus d'incrédulité et d'impiété que toutes les révolutions et tous les livres des athées.

VI

LA PENSÉE DES HÉBREUX DANS LES DEUX DERNIERS SIÈCLES AVANT JÉSUS-CHRIST. LE SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES AUTRES SÉMITES. — LA BIBLE.

Le règne d'une philosophie négative, et les progrès d'une fatale séparation de la foi et de la science, de la piété et de la vie, de l'adoration et de la pensée, n'empêchèrent point dans le peuple hébreu la renaissance de la foi nationale.

C'est la plus grande gloire des Juifs que les atroces persécutions des Séleucides aient suscité chez ce peuple d'héroïques exploits et de nobles espérances. L'ancien prophétisme était mort d'une mort naturelle au temps des Perses, et ne devait plus ressusciter sous la même forme; mais la foi et le lyrisme enthousiaste restèrent aux Juifs, comme aux Allemands durant la guerre de Trente Ans. L'espoir du salut et d'une grande expansion du royaume de Dieu sur la terre s'exprima pendant ce temps dans des psaumes touchants et sublimes; et un homme pieux annonça, au milieu des scènes d'horreur de l'année 169 avant Jésus-Christ, la victoire prochaine de la justice et de la liberté sur le cruel et insensé Antiochus, et la réalisation d'un ordre politique fondé sur le droit et la liberté dans le monde entier; nous parlons du livre de Daniel; il appartient à ce temps.

Du jour où Alexandre eut fondé un gouvernement grec en Syrie et en Égypte, le pays qui servait comme pont entre ces deux contrées, la Palestine, fut mis en contact avec l'hellénisme de façon à ébranler profondément le judaïsme. L'établissement des Lagides en Égypte et des Séleucides en Syrie, et les guerres entre ces deux dynasties, rendirent cette situation de plus en plus périlleuse; et, lorsqu'à la

mort de Séleucus Philopator, Antiochus Épiphane hérita de l'empire syrien, la ruine de Juda sembla inévitable. Ce monarque en effet se proposa nettement d'anéantir l'élémen hétérogène que formait entre les États grecs l'indépendance juive. Les sept premières années de son règne furent encore supportables ; mais ensuite il organisa une persécution systématique et sanglante. Ce que la corruption et la séduction ne réussissaient pas à gagner, fut écrasé ; la mort des martyrs attendait les confesseurs de Jéhovah. Comment, dans de telles conjonctures, la parole libre peut-elle se produire autrement que sous des voiles ? Un pieux patriote résolut donc d'adapter aux besoins du temps les traditions populaires qui existaient sur Daniel et d'adresser, au nom de Daniel, des exhortations et des prédictions aux fidèles d'entre le peuple [1].

Symbolisant par des bêtes féroces les empires babylonien, mède, perse et grec, il montre Dieu, *l'Ancien des jours*, tenant justice sur eux ; assignant à chacun son temps et l'heure de sa ruine, « jusqu'à ce que, dans les nuées des cieux, vînt le *Fils de l'homme*, et il vint jusqu'à l'Ancien des jours et on le fit approcher de lui. Et à lui furent donnés la seigneurie, et l'honneur et le règne, afin que toutes les nations et les peuples de toutes langues le servissent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera point détruit (VII). » Tous les autres royaumes seront détruits ; « mais le règne, la domination et la grandeur des empires seront donnés au peuple saint du Très-Haut, dont le royaume est éternel, et tous les empires lui seront assujettis et lui obéiront. »

[1] Ici comme partout nous supprimons, bien à regret, les digressions critiques par lesquelles Bunsen établit longuement ses opinions sur l'époque où les livres qu'il cite furent composés. Nous écrivons, non pour les savants, mais pour faire connaître au public la pensée d'un homme dont la vaste érudition et la profonde sincérité ne pourraient être contestées par personne. Les savants spéciaux, qui voudraient contrôler ses procédés scientifiques et ses affirmations, se reporteront au texte original. (*Note du traducteur.*)

La confiance du pieux auteur ne fut point déçue. Dans le courant de cette même année s'éleva le noble Mathathias, et, trois ans après l'abolition des sacrifices dans le temple, le sanctuaire fut purifié et le culte du vrai Dieu rétabli. Antiochus mourut bientôt après (164 av. J.C.). La portée universelle de la vision de Daniel n'est pas moins évidente que sa signification locale et temporelle. A la place des empires de la force matérielle, devait s'établir l'empire de la justice ; et c'est au *Fils de l'homme* qu'était remis le jugement de la terre. Cet oint du Seigneur, ce Messie et ce Christ n'est plus un roi terrestre, mais le représentant de la justice divine qui, à la suite de catastrophes universelles, réalise la volonté de Dieu sur la terre. Roi et martyr se sont identifiés, et le tribunal suprême sur la terre est dans la conscience de l'homme. La domination romaine eut beau envahir le pays ; le livre de Daniel resta comme une lumière dans les ténèbres, consolant les malheureux, maintenant les fidèles par ses promesses du salut final.

Sans doute, parmi les savants et les théologiens, l'intelligence vivante de ces espérances périt dans l'exclusivisme judaïque et dans les subtilités rabbiniques, mais l'idée que les simples fidèles se faisaient de ces promesses durant les années qui précédèrent immédiatement la venue de Jésus, le chant de Siméon l'exprime avec simplicité et clarté : « Seigneur, maintenant laisse partir en paix ton serviteur, comme tu l'as dit ; car mes yeux ont vu le Sauveur que tu as préparé à *tous les peuples*, lumière qui luira aux gentils et qui sera la gloire de ton peuple d'Israël. »

Dans la sphère intellectuelle cette époque ne montre d'élément nouveau que celui qu'elle emprunte à la philosophie hellénique, telle qu'elle s'était développée à Alexandrie. Quant à l'élément négatif de la littérature hébraïque, il atteint alors son point culminant, une vulgaire philosophie de la religion extérieure, au fond de laquelle il n'y a guère

que la doctrine de l'utilité bien comprise. On ne saurait rien dire de plus favorable de Jésus, fils de Sirach. La *Sagesse*, dite de Salomon, en resplendit d'une lumière d'autant plus brillante. Les pensées les plus sublimes de ce livre sont empruntées aux chapitres VIII et IX des *Proverbes* et au platonisme ; mais on ne peut assez reconnaître le mérite de ces emprunts dans un temps comme celui qui précède la venue de Jésus. C'est la tradition religieuse s'appropriant une philosophie profonde qui l'éclaire et l'élargit. Et, pourtant, ce mélange du judaïsme et du platonisme resta toujours une apparition hybride et stérile. Malgré toutes les belles pensées que contient cet écrit, il fut incapable de créer une vie nouvelle. Il y manquait la vie nationale : il y manquait surtout une de ces saintes et enthousiastes individualités sans lesquelles rien ne se réalise.

Le sentiment de Dieu chez les nations sémitiques contemporaines des Hébreux, ou plus anciennes, s'efface devant la portée historique du développement hébraïque. Abraham détacha complétement et pour toujours sa tribu du monde cananéen de Palestine, dans lequel il s'était établi et dont il avait adopté la langue [1]. Jusque-là Cananéens et Araméens avaient eu une civilisation commune. A partir d'Abraham, cet état de choses changea complétement. La tribu juive continua de nourrir et de conserver, dans les limites infranchissables de sa nationalité, son sentiment primitif de la divinité. Dans l'Asie occidentale, en Canaan comme en Phénicie, sur l'Euphrate et sur le Tigre, ce sentiment s'obscurcit complétement. Les empires de Ninive et de Babylone ne

[1] Ne sont-ce pas plutôt les Sémites, venus du nord, qui ont imposé leur langue aux Cananéens comme aux peuples de l'Euphrate ? Grand problème, qu'il faut au moins indiquer ici. Par contre, les cultes de Moloch, de Baal, d'Astarté, ne sont-ils pas des cultes antérieurs que les Sémites ont empruntés ? (*Note de l'éditeur.*)

pouvaient que contribuer à l'éteindre en opprimant et en anéantissant toutes les tribus libres qui ne pouvaient se dérober à leurs bras par le désert ou l'émigration. La vieille religion périt dans le culte du sensualisme et de la cruauté. Cette dégénérescence fut donc la conséquence du despotisme. Anarchie et absolutisme, culte de Moloch et fêtes voluptueuses d'Astarté découlèrent, d'après les lois éternelles de l'ordre moral, de la servitude avilissante et universelle, de l'égoïsme, de la jouissance matérielle effrénée qui devint le but de la vie.

La tradition antique, dont l'identité primitive avec celle de la Bible ne peut être contestée, était donc complétement obscurcie par la corruption générale des tribus sémitiques. Il en fut particulièrement ainsi en Arabie, où le culte du soleil et des planètes dégénéra de plus en plus en pure idolâtrie. La tribu de Koreisch surtout était plongée dans la dernière grossièreté, lorsque surgit Mahomet. Il est vrai que l'église d'Orient avait réussi à pénétrer en Arabie; mais ce christianisme byzantin, avec son culte tout extérieur d'images et de rites, fut incapable de résister à une religion intime et de conviction forte comme celle de Mahomet, qui, si bornée et si grossière qu'elle fût à bien des égards, partageait cependant le principe de la religion d'Abraham, le principe de la conscience personnelle. Cette notion du Dieu unique et de son rapport avec l'homme qui le reconnaît et qui l'honore par sa vie, cette notion que Mahomet trouva dans son âme et qu'il sut découvrir dans le judaïsme et dans le christianisme, est le fondement de l'Islam, que le prophète considère comme la réalisation du royaume de Dieu. Devant ce principe, tout s'abaisse. C'est à la conscience d'Abraham que Mahomet était revenu, mais, comme un second Zoroastre, avec le glaive de la vengeance et de la colère de Dieu. Qui saisit le glaive périt par le glaive : la pensée abrahamique de Mahomet fut bientôt obscurcie et ravalée par l'al-

liage de la colère vengeresse, par la conquête matérielle, par la démoralisation du mariage. La femme n'obtenant pas la position qui lui appartient, le principe bienfaisant de la famille était annulé. Le Dieu unique était bien le Dieu tout-puissant et omni-scient; mais on ne pouvait le connaître que par ce livre, ce Koran prêché le glaive à la main au monde effrayé par ce nouveau despotisme, et l'essor de l'esprit qui cherche Dieu était paralysé.

Le premier peuple aryen converti au Mahométisme fut le peuple persan; mais le théisme étroit et inflexible du dernier venu des Sémites ne put suffire à l'esprit iranien, et cette insuffisance produisit par réaction le Sufisme, sorte de philosophie poétique et rêveuse, tendant manifestement vers le panthéisme, incompatible avec l'orthodoxie mahométane. Ces panthéistes persans, qui chantaient Dieu comme la divinité partout présente dans l'univers, brillant dans tous les cieux, germant dans toutes les plantes, s'agitant dans tous les animaux, intelligente enfin dans l'homme, auraient pu s'accorder avec l'Évangile et même avec l'Ancien Testament, qui, bien compris, tolèrent, transforment et purifient de pareils sentiments; l'inflexible religion du Koran ne peut s'en accommoder. Le pieux Sémite mahométan pouvait souscrire aux paroles de Djelal-Eddin aux pèlerins qui tournent autour de la Kaaba: « Fous que vous êtes, invoquez-vous la pierre? Qui demandera le pain à la pierre? Si vous cherchez le temple de Dieu, vous le portez dans votre cœur. Heureux celui qui rentre en lui-même au lieu de parcourir en pèlerin les déserts; » il pouvait encore écouter sans trop d'effroi les paroles que ce poëte met dans la bouche du Seigneur: « Je suis l'atome et le globe du soleil; je dis à l'atome: Subsiste, et au soleil: Disparais. Je suis l'aurore et le souffle du soir, je suis le vent dans les feuilles et la vague dans la mer. Je suis le mât, le gouvernail, le timonier et le navire; je suis celui sur lequel il échoue, l'écueil de corail...... Je suis

l'arbre de la vie et l'oiseau qui habite dans ses rameaux, le silence, la pensée, la langue et le son. Je suis le souffle de la flûte, je suis l'esprit de l'homme, je suis l'étincelle dans la pierre, le scintillement dans le métal...... Je suis la chaîne des êtres, je suis l'anneau des mondes, l'échelle de la création, la montée et la chute. Je suis ce qui est et ce qui n'est pas ; je suis, — ô toi qui le sais, Djelal-Eddin, dis-le, — je suis l'âme de l'univers ; » mais il devait considérer comme un blasphème ce que le poëte dit de lui-même : « J'ai vu un couple d'aigles s'élancer vers le soleil et j'ai entendu dans l'ombre roucouler un couple de tourtereaux ; j'ai vu le vent d'est pousser sur le ciel les troupeaux de nuées, et j'ai vu, sur les champs, les brebis courir vers le berger. J'ai entendu les étoiles demander : Quand naîtrons-nous ? et les germes dans les grains de blé : Dormirons-nous toujours? J'ai vu une herbe fleurir au matin et se flétrir avant la nuit, et des cèdres braver les tempêtes pendant des milliers d'années. J'ai vu les flots de l'Océan couronnés d'écume, comme des rois, et prosternés devant le rocher, comme des suppliants devant l'autel. J'ai vu briller une gouttelette comme un joyau dans le rayon du soleil, sans crainte d'être consumée ; j'ai vu, dans la foule des hommes, des maisons et des villes s'élever, et des essaims de fourmis se fatiguer à accumuler de petits monceaux ; j'ai vu le cheval du guerrier écraser villes et champs à en rougir son sabot ; j'ai vu l'hiver tisser un vêtement de flocons à la terre, que le printemps avait abandonnée et qui gisait nue et vide. J'ai entendu siffler le métier qui tissait les voiles du soleil, et j'ai vu une petite chenille tisser son tombeau de fils transparents. J'ai vu le grand et le petit, et j'ai vu le grand dans le petit, car j'ai vu l'image de Dieu dans tout ce qui était. »

Les éternelles lois du monde intellectuel décomposèrent peu à peu l'Islam et il n'en resta qu'une étroite orthodoxie et un rationalisme superficiel. C'est en vain qu'à la fin du

siècle dernier on tenta une réforme : en peu d'années, cette tentative avait échoué. « Dieu est devenu franc, c'est-à-dire chrétien et européen, » voilà le sentiment profond des Mahométans d'aujourd'hui.

La force morale qui rendit les Hébreux capables de conserver durant tant de siècles l'idée dominante de la foi d'Abraham, leur inspira aussi la pensée de recueillir, avant la chute de leur société politique, les dictées de l'esprit et de l'histoire hébraïques. Pieusement attachés à leur passé et pleins de vénération pour les grands et saints hommes qui avaient vécu parmi eux, les Hébreux ont de bonne heure écrit le trésor de leurs souvenirs, soit d'après des documents contemporains, soit d'après la tradition vivante du peuple ; puis ils ont recueilli leurs documents sacrés et leurs livres, tels que lois, prophéties, écrits édifiants. Ce recueil ne reçut, il est vrai, son couronnement et sa conclusion que par les enseignements, la vie et la mort de cette personne unique qui ramena la conscience hébraïque à son origine humaine et universelle. Mais la Nouvelle Alliance se rattache si étroitement à l'Ancien Testament, que leur portée historique ne peut être comprise que dans leur entier ensemble à tous deux.

Jusqu'à quel point le *Livre*, ainsi achevé, est resté et restera le centre de la notion de Dieu dans l'humanité, on ne peut s'en rendre compte qu'après avoir étudié, au point de vue de l'histoire universelle, les autres civilisations qui se sont développées en Europe et en Asie. Alors aussi on trouvera la solution et la conciliation de la contradiction qui semble exister entre l'idée hébraïque et l'idée grecque. Les Hébreux se placent surtout au point de vue moral, et la raison est pour eux, avant tout, la conscience ; les Grecs, dans la

raison, voient surtout l'esprit, le *logos*. Pour ceux-là, la loi divine est une loi morale ; pour ceux-ci, elle est une loi rationnelle : l'Hébreu en voit le reflet dans la religion, le Grec, dans la vie civile : l'union de ces deux éléments a été la condition absolue du progrès dans l'histoire universelle.

LIVRE DEUXIÈME

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS DE L'ASIE ORIENTALE AVANT JÉSUS-CHRIST

COUP D'ŒIL SUR LES QUATRE LIVRES SUIVANTS

Le développement historique de la conscience de Dieu dans la race aryenne se poursuit d'abord chez les Aryas de l'Asie orientale, dans cette race dont les peuples de l'Europe sont issus, puis chez ceux de l'Asie Mineure et de l'Europe, enfin chez ceux de l'Europe seule. L'événement qui partage en deux sections distinctes l'exposition que nous allons entreprendre, c'est l'entrée dans le monde aryen de l'élément sémitique, apporté par la naissance de Jésus de Nazareth, et la prédication de sa doctrine à travers l'empire romain. Ainsi notre travail devra naturellement se diviser en deux parties : la conscience de Dieu avant et après Jésus-Christ. Mais, de même que l'histoire de l'aryanisme chrétien aura nécessairement pour introduction la doctrine de Jésus, de même l'histoire des Aryas avant le christianisme devra être précédée par l'exposé de la conscience de Dieu chez les Égyptiens et dans le monde primitif antérieur aux Aryas.

C'est dans la Bactriane qu'apparaissent pour la première fois les Aryas asiatiques d'avant le christianisme ; de là ils s'étendent d'abord jusqu'aux régions de l'Indus et plus tard

jusqu'à celles du Gange. Le pays de l'Indus conserve le naturalisme, religion qu'un bouleversement profond a étouffée dans la Bactriane. Le pays du Gange produit le brahmanisme, à la fois si fantastique et si profond; et de ce contraste naît le bouddhisme, la religion du monde qui compte le plus de sectateurs. Dans ce développement merveilleux deux puissantes personnalités nous frappent; Zoroastre, le fondateur de la nouvelle religion de la Bactriane; Bouddha, l'adversaire du brahmanisme. Comme Zoroastre est pour ainsi dire l'Abraham et le Moïse des Aryas, Schakhya l'ermite (Schakhya-Mouni), surnommé Bouddha (l'Illuminé), est de tous les fondateurs de religions celui qui se rapproche le plus de Jésus de Nazareth, et qui s'en éloigne d'autre part plus que tous les autres.

Il s'en éloigne le plus; car il renonce à la réalité que Jésus veut transfigurer, épurer; il s'en rapproche le plus par la liberté, l'humanité, les succès pratiques de sa doctrine. Entre lui et Zoroastre le Bactrien se place dans l'Inde un double développement religieux aussi important qu'obscur. Le premier est ce naturalisme spontané, tout particulier aux Aryas du pays des Cinq fleuves, et qui n'est national que dans leur première patrie, la Bactriane; c'est l'époque des Védas, qui remonte dans le passé au delà même de Zoroastre; le second est cette excroissance fantastique de l'aryanisme que nous trouvons dans l'Inde gangétique, le brahmanisme, religion vantée et prônée dans les dernières années avec une partialité et une exagération incroyables, qui doit sa naissance, d'une part, à l'intérêt égoïste de la double caste des prêtres et des princes, de l'autre, à la force dissolvante du sensualisme excessif qui règne dans ces climats [1].

[1] Ce jugement est sévère : la loi de Manou n'est rien moins que sensualiste. (*Note de l'éditeur.*)

C'est cette série de développements que nous allons exposer en nous appuyant sur des faits, sur des documents triés avec le plus grand soin et jusqu'à ce jour inconnus ou négligés. Après cette période qui remplit près de 2,500 ans, (Zoroastre parut vers 3000[1]; Bouddha, vers 541 avant Jésus-Christ), nous suivrons le développement de l'idée de Dieu chez les Aryas, dans son passage d'Asie en Europe, symbolisé par le mythe antique de la sœur de Cadmus, et nous verrons les Ioniens de l'Asie Mineure jeter les fondements de l'idée hellénique de Dieu.

De la Grèce, nous passerons à Rome et au monde germanique, de façon à avoir parcouru dans son entier la période de mille ans qui sépare le chantre de l'*Iliade* (9 siècles avant Jésus-Christ) du Jérémie romain, Tacite, l'historien prophète de la chute de l'aryanisme antique.

Des deux époques helléniques, nous pourrons appeler la première l'époque homérique; car Homère et son épopée sont pour nous l'expression la plus élevée de la pensée grecque, que les siècles suivants ont développée. En effet, toute la période qui sépare Homère de Solon (vers 600) et que signalent Lycurgue et Tyrtée, les jeux olympiques, et l'essor des villes de la Grèce vers la liberté, toute cette période, dis-je, relève d'Homère; de même que tout le développement postérieur à Solon se rattache à Solon et à son œuvre.

Avant Homère, nous ne trouvons d'autre forme de la conscience de Dieu dans l'histoire que le sentiment et l'action des masses. La fondation tout hellénique de la commune, de la ville libre, y tient lieu des grandes individualités qui manquent. L'établissement de ces villes sur les côtes de l'Asie Mineure, et particulièrement sur celles d'Ionie et sur les groupes d'îles voisines, dans la mer Égée, est le point cen-

[1] Date fort incertaine. (*Note de l'éditeur.*)

tral et la base de toute la civilisation grecque. Ces villes sont le berceau de l'immortelle épopée. Le poëme épique est, à n'en pas douter, l'héritage et la grande manifestation de notre race, car ce genre de création se développe chez tous les peuples aryens sans impulsion extérieure, et ne se développe que chez les Aryas. Mais cette invention n'a pris corps et âme qu'en Ionie; c'est là seulement qu'elle est devenue classique; c'est là qu'elle a paru la première sous cette forme ionique. Les prétentions qu'on a élevées à une antiquité plus haute encore en faveur de l'épopée indienne s'évanouissent devant la critique et le progrès de la chronologie; il y a, entre les dates du Mahabharata, du Ramayana, et celles de l'épopée grecque, autant de distance qu'entre la valeur poétique de ces deux sortes d'épopées. — Les villes libres des côtes d'Ionie et des îles avaient, dès l'origine, leur langue et leur religion; et celle-ci, par sa forme et son essence, nous révèle immédiatement une idée des rapports de Dieu avec l'humanité, qui est digne d'attention et même d'admiration.

Toute cette période homérique pourrait s'appeler aussi période anté-solonienne, car Solon est le personnage qui donne un caractère historique à la conscience de Dieu. La vie publique, la science, l'art aryano-hellénique entrent dans cette voie nouvelle. Solon et son époque font revivre la poésie ionienne, cette gloire de l'âge précédent, et les lyriques doriens et éoliens s'y associent bientôt. Les deux grands tragiques viennent fermer le chœur des représentants poétiques de la conscience de Dieu chez les Grecs. La philosophie et l'art apportent à leur tour leur tribut au progrès, avec Socrate et les philosophes de génie que sa doctrine inspire, avec Platon, Aristote, avec les œuvres de Phidias et de Praxitèle. Et ce dernier interprète de la pensée divine chez les Grecs, l'Art, se tint debout encore durant des siècles, sur l'abîme où s'était engloutie la liberté et qu'avaient

vu se creuser Aristote et Démosthène son contemporain, cet abîme dans lequel ils étaient descendus sans espoir, mais non sans consolation et sans foi. Cependant Rome avait commencé à organiser le droit et l'autorité dans le monde occidental; elle ne se perdit à son tour dans le césarisme que vers le commencement de notre ère, après avoir produit, pendant six siècles et demi, toute une série de personnalités éminentes, depuis Servius Tullius jusqu'à Cicéron, Caton et César. C'est à peu près le même nombre d'années qu'avait duré le développement hellénique, depuis Homère jusqu'à Démosthène et Aristote (900-321), mais le premier prophète de Rome ne s'éleva qu'un siècle après le renversement de la liberté. La philosophie et la civilisation grecques survécurent de leur côté près de cinq cents ans à la chute de la patrie. Tel est, en effet, l'intervalle qui s'étend entre Aristote et Diognète, le maître de Marc-Aurèle en Occident, entre Aristote et Pantène, le précepteur de Clément d'Alexandrie, en Orient. La même époque, le milieu du second siècle de notre ère, vit également s'éteindre l'art hellénique, ce dernier organe de la pensée divine chez les Hellènes. Ainsi, douze siècles de développement se déroulent sous nos yeux; Solon l'Athénien en constitue le centre. Toute cette vie de l'esprit, aussi bien dans la donnée primitive d'Homère que dans la pensée attique, avait son fondement dans la conscience de Dieu, manifestée sous la forme de l'État : en d'autres termes, elle reposait sur la liberté et la loi dans la cité. Sans cette base politique, il n'y aurait eu ni Homère, ni Thalès, ni Solon; sans elle, pas non plus de Scipion; point de Cicéron, de Caton, ni même de César, le destructeur de la loi et de la liberté; car le développement de la conscience de Dieu, dans l'histoire de Rome, suit la même marche que celui de la pensée grecque.

A prendre d'ensemble ces deux développements, on peut affirmer que, dans un certain ordre de manifestations, l'his-

toire ne saurait rien nous montrer qui égale en grandeur et en beauté la conscience spiritualiste de Dieu qu'avait l'antiquité. Nous voulons surtout parler de cette conscience, telle qu'elle se manifeste dans la vie publique. Il y règne la plus harmonieuse unité, et c'est la liberté qui la constitue. Où trouver, ailleurs que chez les Grecs et les Romains, une telle activité politique, un patriotisme aussi dévoué, joints à une culture intellectuelle aussi puissante? Où trouver ailleurs que chez eux un développement si régulier, si profond, si durable, de l'art et de la poésie? Quand l'histoire, quand la philosophie ont-elles jamais retrouvé cette forme admirable? De même que les Sémites Hébreux sont par excellence les prêtres du genre humain, de même les Aryas Grecs et Romains en resteront éternellement les héros. Il en est de la vie intérieure dans l'antiquité comme de la vie publique. Elle est, elle aussi, bien plus profondément pénétrée que la nôtre du sentiment de la divinité; on ne refusera pas de le reconnaître, pour peu que l'on ait de l'art et de la littérature classiques de l'antiquité une connaissance directe, une intelligence sérieuse. Mais la Grèce, par son influence féconde et impérissable, surpasse Rome, et de beaucoup. Vers le commencement de notre ère, sur les ruines des républiques grecques, nous sommes les témoins des dernières convulsions de la vie hellénique. Mais ce que l'on appelle généralement la civilisation grecque, et ce que nous devons appeler la conscience hellénique de Dieu dans l'humanité, vivra trois siècles encore, jusqu'au jour où elle semblera se momifier dans le christianisme byzantin; en réalité, elle ne fera qu'y rentrer à l'état de chrysalide pour renaître dans l'Europe germano-latine à l'aurore de la Renaissance, après les ténèbres de dix siècles de barbarie.

Le contraste qui règne entre les manifestations de la conscience de Dieu, dans l'aryanisme chrétien et l'antiquité

classique, pourrait, au premier abord, décourager l'observateur le plus profond. Mais on peut confesser la grandeur de l'antiquité sans méconnaître le moins du monde les qualités des deux principaux groupes modernes, et en rendant justice à la profondeur, au caractère sérieux et moral du monde germanique ; à la finesse, à l'activité d'esprit des nations romanes, à la perfection toute classique de certaines productions de leur poésie et de leur art. Nous devons reconnaître que la conciliation de la mesure et de l'imagination (ce que nous appelons aujourd'hui le goût), dans la forme des créations de l'esprit ; nous devons reconnaître que l'alliance de l'esprit libéral et de la modération dans la conquête des libertés publiques, étaient la règle pour l'antiquité et ne sont jusqu'ici que l'exception dans l'aryanisme chrétien. Mais on marche à grands pas vers cet accord harmonieux ; la littérature et l'art chrétiens sont nés fort tard et leurs progrès sont immenses. Quel gigantesque développement n'a pas pris de son côté la liberté politique ! Aux douzième et treizième siècles, elle ne se montrait que dans quelques villes d'Italie, au quatorzième, dans une confédération de peuplades des Alpes ; ensuite elle s'établit dans les Pays-Bas, amenée par la réformation religieuse ; aujourd'hui, deux vastes continents la connaissent ; elle est fixée sur les deux rives de l'Atlantique. Dans le passé, néanmoins, la conscience de la communauté, je ne dis pas la vie politique, a été l'exception dans le développement de l'aryanisme chrétien. Le développement individuel de la conscience de Dieu, dans l'art et la littérature, a dû naturellement en souffrir. La servitude politique, c'est-à-dire une barbarie civilisée, a été jusqu'ici le destin de la plupart des Aryas modernes.

Mais ne perdons pas de vue la contre-partie de ce tableau. Athènes et Rome périrent par des vices et des défauts dont nous sommes corrigés ou préservés par la religion spiritualiste et humaine que nous professons au moins des lèvres.

Notre but est plus élevé que le leur; notre carrière, comme vie nationale, infiniment plus longue. Les masses à convertir au spiritualisme, les contrastes à concilier se sont multipliés autant que s'est élargi le théâtre du vieux monde, qui se bornait aux rivages de la Méditerranée. C'est là une première considération qui n'échappera pas à l'observateur. Ensuite il ne faudra pas oublier que l'ancien monde classique se présente à nous dans son ensemble, tandis que nous sommes au milieu des luttes d'un monde inachevé.

Qui sait si, dans le développement moderne, l'époque à laquelle nous appartenons ne correspond pas à celle de la Grèce avant Solon, pour ne pas dire avant les Olympiades? Enfin, qui oserait prétendre que le monde germain, soit isolément, soit dans ses nombreux mélanges avec les nations romanes, ait réalisé déjà l'idéal du beau et du sublime? Le christianisme, qui a donné et qui donne encore à tout notre développement sa forme et son unité, a-t-il parcouru sa carrière tout entière en dix-huit siècles, et faut-il la considérer comme terminée par le mouvement des grands réformateurs du seizième? Ce sont là des questions qui s'imposent à l'observateur consciencieux, et peut-être derrière ces questions rencontrerons-nous d'autres problèmes plus élevés encore, dont nous ne pourrons nous détourner sous peine d'encourir le reproche de lâcheté? Sommes-nous bien certains qu'il ne faille pas faire dater l'avénement du christianisme, comme fondant la conscience de Dieu dans le monde moderne, du jour seulement où se sont formés des États chrétiens indépendants? Le progrès du christianisme, depuis que sous Constantin il est devenu une religion d'État, soumise aux formules des conciles, n'est-il pas plutôt un recul ou un arrêt, un état d'immobilité amené par les lois générales de l'ordre universel, et qui pourrait s'expliquer pour les croyants de la même manière que saint Paul expliquait le règne non moins prolongé du mosaïsme entre Abra-

ham et Jésus-Christ? Que serait-ce, si le témoignage de l'histoire nous forçait à ne voir dans la Réforme qu'une tentative hardie, mais prématurée, que la multitude des obstacles a détournée de son but et parfois même étouffée?

Nous regretterions que quelques-uns de nos lecteurs écartassent ces questions par paresse d'esprit ou par timidité, en prenant prétexte de la décadence, de la faiblesse morale de notre époque. Ces symptômes de dépérissement, ne faut-il pas les imputer aux gouvernements, soit laïques, soit ecclésiastiques, bien plus qu'aux peuples aryens ou aux nations cultivées, développées par l'aryanisme? Ces nations, ne les voyons-nous pas en général marcher sérieusement, avec énergie, vers le bien et le beau, et prouver par des entreprises vastes et sublimes qu'elles sont capables de rajeunir, tandis que, depuis quarante ans et plus [1], tant de gouvernements, de princes ou de prêtres font peser sur les hommes le joug du despotisme, de la superstition, d'un dogmatisme formaliste et stérile, et se montrent aujourd'hui plus que jamais les ennemis acharnés de tout principe de vie, aujourd'hui que le mouvement des générations nouvelles les menace d'une mort prochaine? Nous ne voulons pas seulement faire allusion aux progrès incontestables de la liberté légale dans les quatre-vingts dernières années, nous parlons aussi de ce mouvement, bien plus profond parce qu'il est plus idéal, qui s'avance à côté d'elle, inaperçu, incompris, mais conscient de lui-même, vers le but élevé qu'elle poursuit.

Nous n'avons point débuté par des formules; nous n'avons énoncé qu'à la suite de nos études sur le passé, la formule qui ressort d'elle-même de ces études. Nous n'avons pas voulu bâtir, à la mode actuelle de l'Allemagne, un nouveau système spéculatif; nous avons voulu faire parler les faits et l'histoire. Ce livre n'est pas une théorie, il n'est qu'un ex-

[1] Depuis 1815.

posé historique. Mais, si les faits font éclater la spontanéité de la conscience de Dieu dans le monde, s'ils la montrent comme instinctive à l'humanité, si l'unité de cette croyance nous apparaît comme le fait fondamental de l'ordre moral du monde, nous n'hésiterons pas à demander si une pareille unité peut n'être qu'une unité subjective, qu'une abstraction de l'esprit humain, si elle ne nous force pas à reconnaître l'existence objective et réelle d'une raison, d'une bonté qui gouvernent le monde et qui ne font vivre et durer que ce qui est raisonnable et bon, ou, pour exprimer en d'autres termes la même pensée, si l'histoire ne montre pas que cette croyance du genre humain est un instinct qui doit être conforme à l'éternelle vérité?

Quant aux limites de nos développements, nous avons dû les resserrer et supposer que le sujet de nos études était déjà en partie connu des lecteurs éclairés. Aussi, dans le tableau que nous donnons du développement hellénique, et plus encore dans celui du développement chrétien, nous nous sommes arrêtés aux traits principaux, quelque séduisante que fût pour nous une étude de détails plus approfondie. Lorsque les faits importants, décisifs, nous semblaient être peu ou point connus, nous les avons fait ressortir suivant leur portée, ainsi par exemple pour Zoroastre et Bouddha.

Ce à quoi nous nous sommes surtout attachés, a été d'extraire, des documents relatifs à notre travail, pour les mettre sous les yeux des lecteurs, les passages essentiels et frappants. C'est là que se reflète le plus directement cette conscience de Dieu que nous voulons faire connaître aussi bien dans l'unité de son ensemble que dans l'originalité de ses détails.

CONSCIENCE DE DIEU DANS LE MONDE PRIMITIF DE L'ASIE, CHEZ LES CHAMITES, LES TOURANIENS ET LES CHINOIS.

Comme ceux qui recherchent les lois du monde sidéral ne commencent ni par les nébuleuses, ni par la marche des comètes, de même, en commençant notre voyage à travers les siècles, nous sommes, dès les premiers pas, entrés avec Abraham sur un terrain solide, afin que le sol de l'histoire ne se dérobât point sous nos pas. Nous avons trouvé en lui une personnalité nettement dessinée que nous pouvions aisément interroger, un flambeau lumineux qui nous a guidés jusqu'à la naissance du Christ. C'est avec ces précautions que nous sommes entrés dans l'histoire sous les auspices « du Livre de l'humanité, » qui éclaire encore aujourd'hui la route de la vie vers le ciel, de la Bible. Nous allons maintenant suivre le développement de la Conscience de Dieu dans une série beaucoup plus étendue, et entrer dans une voie qui ne court pas seulement parallèlement à l'histoire biblique, mais qui en est le prolongement. En face du développement hébraïco-sémitique, nous en avons un autre, en effet, bien plus considérable. Japhet habite les tentes de Sem, et se répand aujourd'hui plus que jamais dans toutes les parties de la terre; ses progrès dans l'histoire ne sont pas interrompus; et nous, le monde germano-romain, nous sommes une branche directe de la grande famille japhétique; les Aryas primitifs de la Bactriane et leurs rejetons, les Indiens aryens, sont nos frères, quand même nous ignorerions que nous parlons et que nous avons toujours parlé leur langue. Avant donc de nous embarquer sur ce courant principal de l'histoire pour ne plus en quitter le lit, nous croyons que le point auquel nous sommes arrivés est propice pour jeter un dernier regard sur le monde ancien et même sur le monde primitif. Là sont en-

fouis sous les débris des siècles les nombreuses générations dont la pensée et les œuvres servent de base à toute notre vie intellectuelle. Les monuments de leur activité, de leurs travaux, sont couverts de mystérieux hiéroglyphes et d'obscurs symboles. Leur Conscience de Dieu ne prendra jamais corps dans l'histoire, parce qu'elle n'est pas arrivée à un parfait développement. Cependant nous pourrons retrouver quelques monuments isolés qui nous mettront en état d'abord de mieux comprendre l'aryanisme primitif, puis de mieux saisir le contraste qui règne entre le développement, le progrès actuel de l'humanité et l'immobilité des premiers âges. Malgré cette différence profonde et caractéristique, il y a, dans la Conscience de Dieu au sein de l'humanité, depuis son origine, une incontestable unité.

Voici quelle sera notre marche dans l'exposition historique.

Abraham et Zoroastre sortent, il y cinq mille ans environ [1], d'une agitation confuse où était plongée l'Asie centrale, le premier comme prophète de l'Esprit dans l'ouest de l'Asie, le second comme témoin de la Conscience morale de Dieu dans l'Asie occidentale. Abraham tourne les yeux en arrière, au-delà de l'Euphrate, vers les vastes steppes de Harran, plus loin encore, vers le pays des ancêtres, vers Arpaksad et les montagnes assyro-arméniennes d'Arapakhitis. Zoroastre et ses disciples portent leurs regards vers le Nord, vers la patrie qu'ils ont perdue, dans ce paradis où prennent leur source l'Oxus et l'Iaxarte. Ils viennent de Pamer, l'Upamera des anciens, de ces montagnes du Nord dont il est fait mention dans les livres des prophètes hébreux.

Mais ce n'est pas en Asie que nous pouvons espérer trou-

[1] Bunsen recule d'un millier d'années la date communément admise pour Abraham, et celle que la plupart des savants allemands, qui s'occupent des études sur le Mazdéisme, assignent approximativement à Zoroastre. Jean Reynaud, aussi, croyait celui-ci beaucoup plus ancien. (*Note de l'éditeur.*)

ver sur cette période obscure les renseignements nécessaires; car les siècles n'ont pas seulement détruit les éléments antérieurs de croyance et de civilisation qui fermentaient dans ces régions; ils les ont, par un travail incessant, transformés, modifiés si profondément qu'ils nous en ont entièrement dérobé la connaissance. C'est en Égypte qu'on doit aller chercher un rejeton des Sémites historiques. Il y prit racine de fort bonne heure, et y produisit une race d'hommes moitié africains, moitié asiatiques, dont des monuments innombrables racontent l'origine et le développement. Les Égyptiens sont les Chamites de la Bible, et ce sont les seuls Chamites[1]. Le peuple à la sombre couleur, ou le pays de la Terre-Noire, car c'est une de ces deux étymologies qu'il faut assigner au mot Égypte, demeure comme un débris de cette époque où la vie, la conscience religieuse et morale des Aryas et des Sémites attestent encore l'unité de leur origine. Les progrès de la science hiéroglyphique nous permettent non-seulement de comprendre la vieille langue de l'Égypte, mais, jusqu'à un certain point, de déchiffrer les hiéroglyphes de l'esprit qui nous sont parvenus sous cette forme matérielle.

C'est donc par les Égyptiens que nous commencerons. En passant de là aux Aryas, nous trouverons autour de leur berceau les vestiges d'existence touranienne répandus sur tout l'est de l'Asie, qui nous offriront un spectacle instructif. C'est ainsi que nous apprendrons à connaître les ancêtres immédiats de cette Conscience de Dieu dont Abraham et Zoroastre sont les principaux représentants.

Les arbres généalogiques des peuples, les indices vivants et les éloquents témoins de leur existence, les langues, nous forcent à admettre, avec la tradition biblique, un monde

[1] On voit que Bunsen confond entièrement les Sémites et les Chamites, et fait de Cham, identifié à l'Égypte, un fils de Sem. Le système exclusivement philologique l'a mené à cette extrémité, si contraire à l'ethnographie de la Bible. (*Note de l'éditeur.*)

primitif qui précéda ce morcellement universel, un monde asiatique dont il ne reste que dans le peuple chinois et les grandes migrations un débris, une expression. Nous avons sur la Conscience de Dieu parmi les Chinois plus de documents et de témoignages qu'on ne le croit d'ordinaire. La Chine a d'antiques monuments de sa croyance; elle a deux prophètes, contemporains de Bouddha et de Solon. L'un, Confucius, ne mérite, il est vrai, ce titre, qu'en tant qu'il écrivit, dans la conception du monde que se formaient les Chinois, le chapitre de la mort. Mais l'autre, son contemporain et son aîné, Lao-Tseu, fut mieux qu'un ensevelisseur; ce fut un homme chez lequel le sentiment de l'Éternel brisa réellement la dure écorce du formalisme chinois, et il a trouvé, après dix-sept siècles, un penseur de sa nation qui a développé l'idée fondamentale qu'il avait proclamée.

I

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ÉGYPTIENS (CHAMITES).

En parlant de l'idée de la création que se formaient les Hébreux, nous avons signalé une vieille tradition araméenne appartenant à la Chaldée. Nous voulons parler de ce mythe si profond qui nous montre les Élim (les puissances divines), façonnant l'homme en mêlant de la poussière et du sang qui avait dégoutté de la tête de Bel sur la terre. Bel, le Seigneur, s'était coupé la tête à lui-même pour en former l'homme. Les rapports de cette légende avec le récit encore plus sublime de la création que nous offre la Genèse, ressortent assez d'eux-mêmes. Mais il n'est pas probable que les Babyloniens primitifs l'aient emprunté aux Hébreux,

relativement modernes. Il ne l'est pas davantage que ces derniers l'aient emprunté aux Babyloniens. Abraham était un Chaldéen qui repoussa la mythologie chaldéenne et fut naturellement entraîné, par cette réforme, à adopter de préférence les anciennes traditions des Chaldéens de la Montagne. C'est ce qui explique l'intime parenté des expressions et des conceptions bibliques avec celles du paganisme sémitique et, en particulier, des Babyloniens et des Phéniciens. La tradition hébraïque traverse donc de ses racines l'Aram, la Mésopotamie, et va se rattacher à la terre qui fut le berceau du genre humain. Et ce n'est pas non plus par lambeaux isolés, par quelques traits épars, qu'éclate la croyance des Babyloniens à l'ordre moral du monde et aux rapports immédiats de l'homme avec l'Éternel. Bel est l'association des sept éléments cosmiques représentés par les planètes; il est en soi l'Unique, le Maître, le Premier: mais, par rapport au Monde, il est le huitième; c'est-à-dire qu'il constitue l'Unité abstraite qui réside sous les sept éléments et sous les mille manifestations de la vie terrestre. Outre la conception du déluge, comme châtiment infligé par Dieu à l'humanité corrompue, nous rencontrons encore, dans les plus anciennes légendes de la Chaldée, des hommes inspirés par la Divinité, des prophètes; ainsi, pour ces peuples, c'est l'Esprit qui est l'organe de la Divinité, et non pas des signes, des phénomènes physiques.

Tout cela nous montre de profondes racines qui remontent, à travers des couches innombrables de légendes et de traditions, jusqu'aux régions primitives de l'Asie centrale. L'essence et, pour ainsi dire, le résidu de cette époque reculée sont contenus dans la langue et les monuments égyptiens, et la science hiéroglyphique nous en rend aujourd'hui la connaissance accessible. Voici les faits principaux qu'il importe de constater.

1° Le centre de la Conscience de Dieu chez les Égyptiens

est le culte d'Osiris, le culte le plus ancien[1] et le plus vénéré de l'Égypte, où l'adoration des puissances divines sous les formes animales ne fut guère introduite que sous la seconde dynastie, deux siècles après Menès, il y a un peu plus de 5000 ans. Osiris est le maître, le Dieu, le père de chaque âme, le juge des hommes, qui observe en tout le droit le plus rigoureux, récompense la vertu et punit le mal. S'il est à la tête du monde des Esprits, de la vie de l'âme, il est aussi Hélios, le dieu solaire, qui, du haut de sa carrière lumineuse, dirige le travail et l'activité des humains. C'est à quoi fait allusion un texte sacré, inscrit sur le tombeau de Rhamsès, en l'honneur des hommes vertueux :

« Ce grand Dieu leur adresse la parole, et ils lui répondent ; l'éclat de son disque les éclaire et domine leur route qu'il inonde de sa lumière. »

Voici, au contraire, qui se rapporte à l'âme des méchants :

« Ils ne voient pas ce grand Dieu ; les rayons de son disque ne flattent pas leur regard ; leurs âmes errent sans lumière par le monde ; ils n'entendent pas la voix du grand Dieu qui se lève sur leur tête.

2° La métempsycose et le jugement final sur les âmes ne sont qu'un double reflet de cette conception qui fait triompher le bien dans les luttes successives du monde d'en bas, et qui ne voit dans le mal qu'une force qui s'épuise et se consume elle-même. Toute la doctrine de la migration des âmes repose avant tout sur une base morale, et non sur un principe abstrait et spéculatif. La croyance à la métempsycose est, pour ainsi dire, le Juif errant de la Conscience de Dieu dans l'histoire. Elle reconnaît, d'une manière éclatante, que le problème de l'existence n'est pas résolu dans cette vie, et qu'on doit chercher ailleurs la

[1] L'osirisme n'a-t-il pas été précédé par le cabirisme primitif, résumé dans Phtah ? Nous ne ferons ici que poser la question. (*Note de l'éditeur.*)

solution qu'il exige. Toute faute doit être expiée; mais, à la fin des épreuves, c'est le bien qui triomphera ; une série d'expiations successives aura purifié l'âme et l'aura préparée à vivre en Dieu, qui est l'éternel apanage de l'âme.

Là est la pensée qui pénètre et respire dans tout ce qui nous est parvenu sur le jugement final que doit subir l'âme après la mort. Le fond de ce mystère de la religion égyptienne, c'est la foi sincère à l'existence de ces deux principes de toute Conscience de Dieu : l'unité de la raison humaine dans la Conscience, la personnalité indestructible. Tous les hommes sont dirigés par Osiris vers un but qui est le Bien ; l'homme pieux, le fils de Dieu, s'identifie, quand il est parvenu à sa perfection, avec Osiris lui-même[1]. L'âme de l'homme est immortelle virtuellement, mais ce n'est qu'après avoir passé par une suite d'épreuves et de perfectionnements, au moyen de la métempsycose, qu'elle devient immortelle en réalité; elle ne peut arriver autrement au terme de sa carrière, c'est-à-dire à la vie bienheureuse en Dieu.

Il existe donc un rapport immédiat entre l'âme humaine et la divinité ; ce rapport, c'est la piété qui l'établit ; c'est le respect d'un Dieu à la fois rémunérateur et vengeur. Ce Dieu est à l'abri de toute illusion ; il n'y a auprès de lui que des juges infaillibles, incorruptibles ; à son tribunal viennent se confondre les deux vérités : la divine et l'humaine. Ce respect religieux éclate surtout dans la vénération dont les lois et les mœurs de la patrie sont l'objet. Toute l'administration du pays est le reflet du gouvernement divin. Toutes les questions où il appartient à la conscience de prononcer un arrêt, sont subordonnées à cette loi suprême. La

[1] Il ne faudrait pas prendre ceci au pied de la lettre. Il ne s'agit pas de l'anéantissement en Dieu, à la façon du panthéisme brahmanique, mais de l'association morale de l'homme avec Dieu. L'âme immortelle devient le soldat d'Osiris, dans la lutte éternelle contre le mal.

(*Note de l'éditeur.*)

communauté ne consulte que sa conscience quand il s'agit de juger le roi défunt. La crainte qu'inspirait aux rois ce jugement qui les menaçait, jugement qui pouvait éclater après des siècles par des violences infligées à la momie royale, poussa d'orgueilleux tyrans à construire les Pyramides : ils s'imaginaient que la migration de l'âme était interrompue et sa destinée troublée par la destruction de sa demeure, de son séjour posthume, et voulaient s'assurer des habitations indestructibles.

Cette volonté des dieux, que les hommes réglassent leur vie d'après les lois divines, avait été depuis longtemps communiquée aux mortels par un Dieu manifesté sur terre, par Tet (Thoth, l'Hermès des Grecs), et par ses disciples et ses prophètes. Il avait lui-même composé les livres sacrés; ses élèves les avaient commentés et développés. Tet signifie en égyptien le verbe, la parole, par conséquent la raison. On trouve chez les Phéniciens la même doctrine exprimée par les mêmes termes; mais là le nom de Thoth n'a plus sa racine dans la langue du pays; l'altération, amenée par le développement sémitique, l'a fait disparaître du vocabulaire phénicien.

Voilà ce qui explique le rôle qu'a joué, dans l'histoire du monde, cette vallée du Nil avec son sol béni du ciel. Entourée par sa langue et ses mœurs comme d'un rempart impénétrable; séparée des perpétuelles agitations de l'Asie par la mer, par des côtes inhospitalières et sans ports, par un désert aride; protégée contre les invasions de l'Afrique par les déserts non moins sauvages de la Libye, l'Égypte est, dans les annales du genre humain, comme un merveilleux débris de l'antiquité. Pendant des siècles, on n'a pas déchiffré les mystères de cette société; mais le caractère était si nettement tracé, les traits si fortement accentués, que le Grec n'a jamais consenti à mettre les Égyptiens sur la même ligne que le reste des barbares.

De même que les Égyptiens enseignèrent les premiers l'immortalité de l'âme et sauvèrent ces hautes croyances qui s'étaient depuis longtemps éteintes, dans la patrie d'Abraham, sous les excès d'une sensualité et d'un despotisme effrénés, ils donnèrent aussi une sublime expression politique, du moins dans de certaines limites, à l'idée de Dieu. La circonscription du nomos est la famille sacrée de l'Égyptien. Là est la base, l'essence, le tout de sa vie politique. Les membres d'un nomos ont un seul Dieu, un seul culte, un seul centre de réunion dans le chef-lieu de leur circonscription, qui renferme le temple de la Divinité. C'est là que se tiennent les juges, c'est là qu'on dispense et qu'on fait respecter la justice. Ce qu'on trouve de liberté dans l'histoire d'Égypte, c'est à l'heureuse influence de l'antique institution du nomos qu'il faut l'attribuer. On sait que ce n'est que sous Menès (vers 3650 avant J.-C.) que l'Égypte devint une seule monarchie par la réunion des deux royaumes de la haute et de la basse Égypte. Mais, avant de former deux subdivisions, l'Égypte avait commencé par être morcelée en districts innombrables, dont l'Eptanomide, avec Memphis sa capitale, était le centre. — La liberté précéda le despotisme des rois; elle précéda même la domination hiérarchique de la caste sacerdotale. La société égyptienne n'eût pas subsisté sans la formation de corporations puissantes, de castes. Sans doute les castes furent contraires au développement d'une complète liberté et unité nationale; mais gardons-nous, cependant, d'oublier que ce furent ces castes mêmes qui conservèrent à l'Égypte une certaine liberté politique pendant des milliers d'années. Sans doute les prêtres arrêtèrent l'essor de la communauté populaire et constituèrent une théocratie; mais la réaction de la classe guerrière amena bientôt l'institution de rois laïques électifs, et de tout cela sortit le système monarchique des Pharaons. C'était bien là une espèce de khalifat

africain; mais il y avait, dans l'autorité des prêtres et dans la perspective du jugement public qui menaçait le roi après sa mort, une garantie contre le despotisme, garantie plus puissante que toutes celles opposées par les Arabes et, en général, par toutes les races sémitiques, aux empiétements d'une dynastie souveraine. Plus tard, la conscience politique de l'Égypte s'assombrit; sa vieille science s'éclipse, son esprit s'empreint d'amertume, quand la conquête asservit le pays et l'accable de monstrueux impôts. De longs siècles de servitude brisent l'esprit national, sans l'anéantir tout à fait. La fable satirique tempère le despotisme des Pharaons et flétrit la cupidité des prêtres qui se gorgent des richesses du pays, pendant que le paysan est condamné à la misère.

Ainsi la foi à l'ordre moral du monde ne s'éteint pas complétement.

C'est ce que témoigne avec spendeur l'art plastique de l'Égypte, dans lequel on découvre un développement organique des plus réguliers. C'est encore le règne animal qui joue ici le grand rôle, comme dans le culte officiel et dans la poésie populaire; mais ce n'est là qu'un masque, qu'un voile. La forme devient sacrée pour l'Égyptien, parce qu'elle est l'interprète de la pensée qu'elle recouvre, et, le premier, il découvre le secret des proportions du corps humain. Un canon sacré fixait certains rapports, certaines dimensions auxquels l'artiste devait religieusement s'astreindre. L'observation rigoureuse de la mesure éclate aussi dans le mouvement, dans le jeu des muscles. L'harmonie, la cadence, dominent dans toutes les œuvres de l'art religieux d'Égypte. Ce qui leur fait défaut, c'est le caractère individuel du visage. Les images des dieux ont une figure, une stature nobles, mais uniformes. Phtah et Osiris seuls conservent les formes conventionnelles de la tradition barbare. Comment, en effet, l'homme pouvait-il donner à ses dieux ce qui ne

pouvait se développer en lui-même? La complète liberté politique, telle qu'elle apparut en Grèce, a, seule, créé des divinités idéales, parce que, seule, elle a formé des hommes et des caractères vraiment divins. Les images des rois nous montrent qu'on savait parfaitement en Égypte reproduire un type, une personne; mais ce caractère d'originalité personnelle s'évanouissait quand il s'agissait de représenter un Dieu; car l'idéal, en Égypte, ne révêtait jamais une forme personnelle.

L'art ne paraît pas moins créateur en Égypte, quand on l'envisage dans le développement organique de ses diverses branches. La Conscience de Dieu exerce sur l'art son influence, d'abord comme sentiment du rapport, de l'ordre, de la proportion. Aussi l'architecture et la musique ont-elles précédé l'art plastique, la sculpture. C'est l'architecture qui prime les autres arts dans l'antiquité.

Après les découvertes si intéressantes de l'érudition et de l'archéologie modernes, ce qui reste d'important et de capital à définir, c'est la conception générale d'où est sorti cet ensemble de civilisation. Les faits les plus curieux, comme la destitution, si je puis ainsi parler, de Set ou Scheth, le Dieu primitif de l'Égypte septentrionale et de la Palestine, n'ont, en comparaison, qu'une valeur secondaire. Il est, cependant, assez remarquable que nous sachions aujourd'hui avec certitude comment le Typhon des Grecs (car c'est, les inscriptions nous l'attestent, le même personnage que Set) fût, jusqu'au treizième siècle avant J. C., un Dieu adoré dans toute l'Égypte, et qui communiquait aux rois des dix-huitième et dix-neuvième dynasties les insignes de leur puissance. Sethos, le prince le plus glorieux de la dix-neuvième, lui doit son nom. Mais voici que tout à coup, sous la vingtième dynastie, le Dieu Seth est traité comme un méchant démon, son image et son nom disparaissent de tous les monuments, de toutes

les inscriptions. Le mythe si connu de Typhon, que Plutarque expose avec détail, dans son traité sur Osiris et Isis, ne se rapporte donc qu'à une époque relativement moderne. Au temps de Moïse, Set brillait encore de tout son éclat. On pourrait croire que l'invasion sanglante des adorateurs sémitiques du Dieu Set, qui coïncide avec l'émigration des Israélites (1320 av. J. C.), fut la cause de cette dégradation d'un dieu si révéré : les monuments ne nous en donnent point de preuves, mais la légende égyptienne de Typhon nous raconte que Set s'était enfui avec les ennemis de l'Égypte, qu'on l'avait vu, sur un âne gris (c'était l'antique symbole de Set en Égypte), courir pour ne s'arrêter que le septième jour ; qu'alors il avait engendré deux fils, Palestinus et Judœus. Cette transformation d'un Dieu favorable en un Dieu destructeur ne semble donc être qu'une réaction contre l'invasion venue d'Asie. Set était le Dieu des Sémites asiatiques.

Comme Set est le frère d'Osiris et lui est uni par les plus intimes liens, il ne nous est pas permis de douter qu'il n'ait été, dès le temps de Menès, l'objet d'un culte habituel. Les inscriptions qui célèbrent les victoires de Rhamsès le Grand, vers 1380 avant J. C., nous le montrent comme Dieu des Sémites. Nous le retrouvons aussi dans les traditions des Nabathéens, les descendants des anciens Chaldéens, traditions qui nous sont aujourd'hui connues et devenues intelligibles, grâce aux merveilleuses recherches de Chwolson.

Nous terminons ce tableau de la Conscience de Dieu en Égypte par cette phrase ingénieuse et profonde de Hegel, qui la caractérise parfaitement :

« Un mythe admirable et de haute portée nous montre le sphinx de l'Égypte frappé par la main d'un Grec, qui résout l'énigme et en trouve le mot dans l'homme, dans l'esprit qui a la conscience de sa liberté. »

Mais nous sommes bien loin encore de cette région et de ce temps où l'esprit s'élancera librement sur la route qui doit le conduire à la connaissance de sa force. Il nous faudra remonter d'abord à travers les âges jusqu'au moment où nous verrons poindre en Asie cette Conscience de Dieu que nous venons d'apercevoir sous sa première forme précise en Égypte. C'est là que nous saisirons dans tout son jour cette phase primordiale, qu'on pourrait appeler celle de la conscience voilée, par opposition à la phase où le développement religieux sera parvenu à la conscience claire de lui-même. Nous avons pu toutefois montrer déjà que la Conscience de Dieu, telle que la possèdent les Égyptiens, est le fondement de leurs institutions, de leurs usages, et doit servir de clef à ceux qui désirent comprendre le développement de leur civilisation.

II

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES TOURANIENS.

Lorsque nous découvrons, dans toutes les ramifications d'une langue primitive, certains caractères généraux qui en dominent la structure et la distinguent très-nettement de toutes les autres familles de langues, nous nous croyons autorisés à regarder ces particularités et ces traits originaux comme un indice, comme un enseignement sur la race qui a parlé cette langue.

La Conscience de Dieu rencontre dans la langue sa plus ancienne expression, et les conceptions mythologiques, en particulier, se trouvent déjà ébauchées dans les formes du langage, cette poésie primitive et compréhensive des peuples naissants.

Il n'en est pas de même du culte de la Divinité. Des influences si variées agissent sur cette manifestation du sentiment religieux, que des éléments complétement étrangers s'y glissent quelquefois. Sur ce terrain, un bien plus vaste champ est ouvert au hasard et à la convention.

Cependant, si nous constatons que certaines formes originales soient communes à toutes les branches d'une race dont l'unité historique est établie par les lois de la philologie comparée, nous pouvons sans témérité regarder cette communauté de rites religieux comme une conséquence immédiate, comme un effet naturel et direct de cette unité primitive.

Les familles, les races innombrables, dont le berceau est dans l'Asie orientale, qui confinent aux Sémites et surtout aux Aryas, et occupent une très-grande partie de l'Asie centrale, presque tout le nord de l'Asie et l'extrême nord de l'Europe, renferment en elles la plus grande diversité de culture et de degrés de civilisation. Il y a toute une échelle de développements à parcourir depuis le Thibétain, qui est à peine sorti de la concision monosyllabique et primitive, jusqu'au Tatar déjà plus avancé, et du Tatar lui-même au Turc, au Finnois, au Magyar, ces rejetons si cultivés de la même branche[1].

Il n'y a pas moins de différences originales entre les diverses manifestations de la Conscience de Dieu qu'on rencontre dans cette immense famille, qui contient une si grande partie de l'humanité. Ici, c'est le naturalisme le plus grossier qui s'offre à nous; là, le caractère touranien a imprimé sa forme au bouddhisme, au christianisme, à la

[1] On sait que la philologie moderne distingue trois classes de langues : les monosyllabiques (le chinois, le malais, etc.); les agglutinantes ou touraniennes (turc, finnois, magyar, basque); les flexibles, qui appartiennent soit à la famille sémitique (hébreu, syriaque, arabe, etc.), soit à la famille indo-européenne ou aryenne (sanscrit, bactrien, grec, latin, celte, germain, slave, etc.). (*Note du traducteur.*)

religion de Mahomet. Partout où nous rencontrons les Touraniens, nous trouvons aussi, comme moyen de relation entre l'homme et Dieu, le besoin d'une inspiration surnaturelle, qui, à son degré le plus élevé, devient l'extase. Nous ne saurions mieux qualifier cet état de l'âme humaine que par le mot indien de Chahmanisme. Les procédés employés afin de surexciter cette disposition extatique sont on ne peut plus variés; mais c'est toujours par une influence physique qu'on agit sur l'esprit. Ainsi, chez les races indiennes (mongoliques) de l'Amérique septentrionale, on se privait, pour arriver à la vision, de toute nourriture : le même résultat s'obtenait aussi par des boissons enivrantes, par le bruit des tambours, et, en général, par le tumulte étourdissant de la musique et de la danse, expédient ordinaire des Touraniens dans les opérations de ce genre. On se propose, par des excitants tout matériels, de se mettre en état de connaître la volonté des dieux ou de pressentir les événements futurs.

Le Touranien voit partout dans l'univers, et dans l'ordre moral en particulier, non pas des substances et des phénomènes, mais des forces et des esprits. Il a peur de ceux-ci; il est, dans le monde des esprits, ce que Hegel dit de la bête dans un sens moins élevé, la crainte incarnée, la crainte de l'invisible. Tout pour lui est plein d'esprits qui sont plus forts que lui, mais qu'il est pourtant assuré d'écarter quand son propre esprit vient à s'exalter. Il aspire donc à l'état extatique, parce que, dans l'état normal, il ne se sent pas de force à résister aux esprits qui l'assiégent, ni au charme du mauvais œil. La croyance à ce charme est commune à tous les Touraniens; on pourrait dire qu'elle est le sentiment physique qu'ils ont de l'infini. Ils se croient sujets au charme, mais ils se sentent aussi capables de le secouer, de dompter les forces hostiles que leur oppose la nature. Aussi l'usage des boissons enivrantes séduit naturellement

leur organisation fiévreuse ; l'ivresse, comme tous les excès contre nature, est un vice touranien.

Ainsi, partout où nous mettrons le doigt sur quelque coutume relative à ces exaltations physiques, à ces extases artificielles, nous sommes sûrs d'avoir affaire à une race touranienne ou à quelque élément de la même famille. Dans l'Iran nous trouvons le *soma*[1], boisson défendue ici, permise ailleurs, partout connue. Dans la religion de Zoroastre et dans les Védas, nous rencontrons les incantations, les formules magiques. Dans l'ancien culte de Bacchus, les cérémonies orgiaques dominent, et des traits du même genre abondent dans les religions de l'Italie. Mais, chez les Iraniens, le Chahmanisme n'est qu'un épisode ; la vie aryenne, fondée sur la réflexion, repousse, refoule l'élément de l'extase irréfléchie ; elle rompt le charme du dehors par la magie plus puissante de l'harmonie, de la mesure, de l'ordre régnant dans l'art et dans la science. Là est aussi le principe réel de la différence qui sépare les langues des deux races[2].

Le Touranien est parfaitement susceptible de culture, mais son esprit impatient s'emporte, perd la possession de lui-même, et ne reconnaît pas les bornes qui lui sont fixées. Cette remarque est souvent vraie de l'individu ; elle l'est toujours quand il s'agit d'une nation. Prenons, par exemple, la branche touranienne, le plus avancé, le Finnois, qui a un sentiment si fin, si exquis de la mesure et de l'harmonie; eh bien, Castren lui-même, dans ses récits de voyages parmi les nations touraniennes, nous montre, jusqu'à l'évidence, que la croyance au charme exercé ou subi est le trait commun de toutes ces populations, les Finnois compris.

[1] Le soma n'enivre point : ses propriétés sont toutes mystiques et idéales. (*Note de l'éditeur.*)

[2] Il importe de ne pas confondre, avec l'extase matérielle et artificielle dont parle ici Bunsen, l'extase spontanée et toute spirituelle des prophètes hébreux, des bardes celtiques, des mystiques, anciens et modernes, etc. V. ci-dessus, pages 18-19. (*Note de l'éditeur.*)

Les prêtres d'une pareille Conscience de Dieu sont, naturellement, les hommes les plus inspirés. Là, point de savants, point de maîtres, mais seulement des hommes dont la parole a je ne sais quoi de surnaturel, et qui sont capables de communiquer aux autres les effets qu'ils ressentent. Là, l'histoire ne joue aucun rôle et ne saurait satisfaire les sens surexcités; cependant la tradition y conserve religieusement certaines légendes épiques. La poésie lyrique prend seule son essor, et le drame revêt lui-même la forme de l'ode.

La conscience politique du Touranien est nécessairement moins élevée que celle du Sémite et que celle de l'Arya. Une excitation subite transporte les hommes et les réunit autour du drapeau; l'épuisement qui succède à l'exaltation les disperse; le gouvernement n'est qu'un despotisme sanglant, tempéré tout au plus par la violente intervention de corporations de soldats.

Pour nous résumer, nous pouvons dire que le Touranien est l'ébauche de l'Arya. Ce qui manque, en effet, au Touranien, c'est, pour ainsi dire, la consistance. La conscience qu'il a de Dieu et du monde flotte incertaine; mais, une fois mis en mouvement, il devient le marteau qui façonne, lorsqu'il ne brise pas. Bien que profondément séparé du Sémite et de l'Arya, il est cependant malléable aux influences qu'exercent sur lui ces deux races; le mahométisme lui a été inoculé par les Arabes, le christianisme par les Aryas d'Europe.

Les Touraniens ont été refoulés en grande partie par la civilisation plus avancée des races voisines vers les contrées les plus inhospitalières, où la plupart d'entre eux passent une vie misérable et grossière, plongés dans un rêve sans fin[1]; mais ils peuvent, par le contact et le mélange des Aryas,

[1] Il parle de ceux des Touraniens qui ont gardé leur langue.

acquérir dans l'histoire une place importante, surtout comme peuple mélangé. Les Turcs Osmanlis, et plus encore les Finnois et les Magyars, en sont d'excellents témoignages.

Les langues touraniennes, à leur première période de développement, présupposent l'antériorité du système linguistique de la Chine; de même, le celtique, reste de la première période du système linguistique des Aryas, présuppose l'antériorité des langues touraniennes. C'est dans cette transition formée par les Touraniens entre les Chinois et le monde aryen que consiste leur importance historique; c'est là ce qui leur assigne une place dans une étude telle que la nôtre. La Conscience de Dieu, au Pérou et au Mexique, comme dans la Polynésie et l'Afrique, n'est, jusqu'à présent, qu'une ombre, qu'un débris muet, qu'un assemblage confus, où il est difficile de distinguer ce qui est en voie de formation de ce qui tombe en dissolution. Nous croyons que toutes ces religions (à l'exception, toutefois, des Sémites-Berbères [1] de l'Afrique septentrionale) ne sont que le résidu d'un Touranisme mêlé d'Aryanisme, et nous avons ailleurs donné les raisons de notre opinion. Mais toutes ces manifestations du Touranisme ne sont pas susceptibles d'une étude sérieuse et d'une histoire authentique, tandis que le Touranisme d'Asie est un des échelons du développement historique de l'humanité.

Nous croyons avoir montré que le Touranisme n'est pas un vain mot, une apparence passagère et fugitive, mais un fait capital dans l'histoire. Dans le premier effort que fait, vers la liberté, la Conscience de Dieu, l'excitation extatique est un élément qui doit trouver sa place; il viendra un jour où cet élément se modifiera, se transformera, aspirera à la mesure et adoptera une forme réfléchie. Tous les progrès à venir des religions vers cet idéal élevé se trouvent déjà

[1] Les Berbères sont-ils Sémites? N'appartiennent-ils pas plutôt à la race de Cham? (*Note de l'éditeur.*)

comme ébauchés dans la langue des Touraniens. Mais le Touranisme tout entier a son fondement organique dans la civilisation antérieure, dans le Sinisme[1], à l'étude duquel nous allons passer.

III

CONSCIENCE DE DIEU DES CHINOIS OU SINISME.

§ 1er.

CONCEPTION GÉNÉRALE DU MONDE EN CHINE.

Tous les phénomènes religieux que nous avons jusqu'à présent observés, ont pour théâtre les régions d'un monde ancien par rapport à nous, moderne par rapport au monde primitif.

Nous allons maintenant remonter vers les origines de l'humanité, jusqu'au peuple qui s'est fixé dans l'extrême orient de l'Asie et s'y est maintenu jusqu'à ce jour, jusqu'à la nation la plus populeuse du monde et la plus vieille de l'histoire. L'empire chinois occupe le tiers de notre hémisphère, et la langue chinoise est parlée par un quart des hommes.

Les Orientalistes qui commencent l'étude du Sinisme à Confucius, le contemporain de Bouddha et de Solon, ressemblent à des gens qui feraient commencer l'Écriture par le livre de l'Ecclésiaste, peu de temps avant Alexandre, pour ne pas dire par le Talmud. Confucius n'est pas le prophète religieux de l'ancienne Chine, mais le vulgarisateur philosophique de la Chine moderne. Tout le monde primordial était déjà glacé par la mort, lorsque, vers 2000 avant J. C., s'éleva, pour la première fois, une personnalité nettement

[1] *De Sinæ*, le nom latin des Chinois.

caractérisée, dont l'histoire ait gardé le souvenir. C'était Yu le Grand, le sauveur de son peuple. Confucius aussi est une haute et noble figure; et Guzlaff, dans son œuvre digne d'estime à tant d'égards, a eu tort de méconnaître la portée, la grandeur de ces deux personnages. Confucius, doué d'un tact exquis, inspiré d'un patriotisme admirable, recueillit les anciens documents, les souvenirs épars de son peuple dégénéré. Les livres sacrés (King) sont son œuvre, en ce sens qu'il les a sauvés de l'oubli par le recueil qu'il en a fait, mais il n'en est pas le véritable auteur. Ce sont maintenant des fragments, des débris des vieux âges, et ils l'étaient déjà sans doute du temps de Confucius.

Le Ciel (Tien) est pour Confucius synonyme de la Divinité, dont le monde des astres est la plus sublime expression. Le mot Dieu n'est pas pour lui un son creux et dénué de sens, mais exprime l'ensemble des corps. Cet ensemble n'a pour Confucius aucun rapport avec notre esprit et notre âme ; tout au plus exerce-t-il quelque influence sur notre corps et sa destinée. L'Esprit (Chin) n'a de réalité pour le philosophe chinois que dans le sens de génie, d'ombre des aïeux, en l'honneur desquels cet homme excellent avait institué un culte de reconnaissance. Mais qu'est-ce que l'esprit? La force qui réside dans la matière. Qu'est-ce que la matière ? Le produit de deux substances primitives. Voilà à peu près, avec quelques commandements de morale, en quoi se résume la religion populaire donnée aux Chinois par Confucius. Le sage cherche à reconnaître et à pratiquer le bien et le juste, voilà sa religion.

Le bouddhisme, qui pénétra en Chine cinq ou six siècles plus tard, ne put bannir de l'esprit des savants cette conception matérialiste : elle est encore aujourd'hui la religion officielle des érudits, et le gouvernement actuel des Mandchoux n'a pas changé cet état de choses. L'empereur lui-même va faire ses prières dans le temple consacré à la

mémoire de Confucius. Bonze, c'est-à-dire prêtre de Bouddha, est un sobriquet dédaigneux; aussi le bouddhisme n'est-il nulle part moins élevé et plus stérile qu'en Chine.

Mais cette conception était-elle aussi celle des premiers temps? Était-ce celle des livres que Confucius recueillit? Elle en sort, mais elle n'en conserve pas, comme nous le verrons, tout le fond primitif[1].

En voici quelques extraits :

PRIÈRE DU ROI MINEUR TCHING-WANG, FILS DE WEN-WANG (VERS L'AN 1000 AV. J. C).

Les arrêts du Ciel sont cachés, ses desseins sont entourés de mystères; Wen-Wang, arraché aux soucis terrestres, nous regarde du haut du ciel. Puisse-t-il, chaque matin, voir dans mon cœur!

Oh! puisse la faveur de l'auteur de mes jours ne pas m'abandonner! Puisse son exemple m'éclairer! Que sa sagesse, son amour ne cessent de m'inspirer, et prennent, au contraire, grâce à moi, un plus brillant essor!

C'est beau et noble! mais, s'il y a autre chose qu'une métaphore, s'il y a une foi réelle dans la force subsistante et dans l'action de l'esprit des ancêtres, peut-on y trouver aussi un sentiment de l'Infini, de l'Éternel, qui réponde à cette foi?

Écoutons d'autres témoignages de ces contemporains de David.

Dans une chanson historique sur les rois de la dynastie des Tchang, nous lisons :

Ces princes regardaient comme un scandale d'enfreindre les ordres du maître suprême (Tchang-Ti) : Tchang-Tang vint au monde à l'époque la plus prospère. Sa piété l'entraînait tous les jours vers les régions su-

[1] Ces livres, qui remontent jusqu'à 400 ans av. Confucius, sont résumés dans le recueil de chants sacrés nommé le *Chi-King*. Bien que nous n'ayons pas encore en Europe une traduction et un commentaire philologique de ce curieux recueil, cependant la traduction latine du Père Lacharme, publiée en 1830 par Julius Mohl, mérite une parfaite confiance, et, malgré les fautes d'impression et le nombre trop restreint de notes explicatives, elle est suffisamment intelligible.

prêmes; et, comme il avait entouré de toute sa vénération le roi du ciel, le roi du ciel fit de Tchang-Ting le souverain des nouveaux royaumes et le maître de la vie.

Ici c'est évidemment l'ordre moral du monde qui est regardé comme le principe de vie des peuples et des hommes. Ce n'est plus le ciel physique, mais une puissance d'une autre nature qui gouverne le monde. Ici, nous sommes hors du matérialisme, et sous l'influence d'une tradition plus ancienne. Mais est-ce bien un Dieu qui ait conscience de lui-même, une conscience de lui-même répondant à celle que nous avons de lui ? Nullement. Le maître, c'est la loi stable, immuable du destin, que l'homme ne peut révérer qu'en se résignant à ses arrêts, comme tout le culte qu'il rend à l'esprit consiste dans le respect témoigné à l'esprit des ancêtres.

C'est dans ce sens seulement que Dieu régit le monde, comme le prouve ce passage :

Oh ! avec quelle autorité redoutable et sublime s'avance l'arrêt du Dieu puissant du ciel ! il pénètre tous les mondes, et répand autour de lui la frayeur. Ici, sur un geste de Dieu, s'élève, comme une pierre, lancée dans les airs, une race entière ; elle grandit, elle brille, et, comme la pierre, retombe soudain.

Ce maître de nos destinées, ce juge des hommes, cet ordonnateur universel, est accompagné d'un cortége formé par les âmes pieuses des défunts :

Wen-Wang, couronné de gloire, habite dans le ciel ; sa vertu lui fraya jadis la route vers le trône ; qu'il s'élève, qu'il s'abaisse dans les espaces célestes, il reste à la droite ou à la gauche du maître suprême des mondes, qui, pendant la vie du défunt roi, lui ceignit la tête de la plus belle parure, et maintenant en a fait le génie tutélaire chargé de veiller sur l'empire qu'il a fondé.

Y a-t-il là une portée philosophique, un sens religieux vraiment élevé? Est-ce une croyance positive qui nous montre les âmes généreuses dirigeant le monde, après la mort, au moyen de cette puissance divine à laquelle elles participent désormais? Ou bien est-ce simplement une figure

de rhétorique équivalant à dire que l'esprit d'un grand homme exerce une influence sur celui de ses descendants? Ou encore est-ce une puissance réelle, mais aveugle, inconsciente, qui entraîne fatalement avec elle les Esprits? D'après les témoignages de ce même recueil, l'innocent doit parfois pâtir avec le coupable. C'est ce que nous montre le chant intitulé *La cause du mal*.

« O Ciel, dont la pensée ne saurait atteindre la hauteur, comment peux-tu entendre nos gémissements? Toi, dont les conseils nous sont impénétrables, comment peux-tu prendre pitié de nos maux? Tu nous laisserais, cruel, nous innocents, rouler sans retour dans l'abîme! Tu te venges de la frayeur que t'ont causée nos affronts. Pour moi, j'ai beau me sonder, je ne me sens pas coupable.

La cause et la source de nos calamités, c'est que le roi prête l'oreille à des méchants.

La terre est donc gouvernée comme les peuples le sont sur la terre; ce sont les rois qui commettent le crime et les nations qui l'expient. Telle est la destinée. Écoutons un plus vieux chant.

Nos méfaits ont chassé du ciel l'azur de la douceur et de la patience; ils déchaînent la mort contre nos crimes, et, ce qui est pire que la mort, la frayeur qu'elle inspire. Qui oserait condamner la colère céleste?

Puisque le trône ne nous épargne pas, comment pourrions-nous réclamer du Ciel quelque clémence? Le Ciel, dans son courroux, ne sépare pas l'innocent du coupable; il voit dans l'homme le plus pur l'homme le plus perverti, et les frappe l'un et l'autre d'un même châtiment. Sans doute nous valons mieux que les méchants; mais pas un de nous n'est ce qu'il doit être, et personne ne doit reprocher aux dieux son malheur [1].

Voilà de quoi consoler un stoïcien, mais, comme philo-

[1] Un autre chant tiré du Chou-King (hymne de Ting sur la défaite de Hia, 1539 avant J.-C.) s'exprime néanmoins dans un sens opposé:

« La vigilance du Ciel, qui bénit la vertu et châtie le crime, a comblé Hia d'infortune, pour faire éclater sa faute. Oui, le Ciel puissant a accordé sa protection aux humbles, tandis que le grand malfaiteur a pris la fuite et s'est soumis. Les décrets du Ciel sont inévitables. Les dix mille du peuple ont pullulé, et brillent de tout leur éclat comme des plantes et des arbres. »

sophie, c'est une déclaration de banqueroute. Il en est de même de la croyance à l'immortalité de l'âme. Confucius ne trouvait rien sur ce dogme ni dans ses livres, ni dans son esprit. « Je ne connais pas encore la vie, comment pourrais-je connaître la mort? » répondait-il souvent. Un peu plus tard, un philosophe plus spiritualiste ne peut pas extraire un seul vers des livres sacrés sur cette suprême question, et, de Confucius, il ne peut citer que cette touchante parole : « Celui qui, le matin, écoute mes leçons et meurt le soir, celui-là est heureux. » La réponse de Confucius à ses prosélytes qui lui demandaient si les ancêtres, auxquels il rendait un culte fidèle, en savaient quelque chose, n'est pas moins évasive. La voici :

Il ne convient guère que je me prononce ouvertement là-dessus. Si je disais que les ancêtres sont sensibles aux hommages qui leur sont rendus, qu'ils voient, entendent, savent ce qui se passe ici-bas, il serait à craindre que leurs descendants, épris d'une piéte filiale trop vive, négligeassent le soin de leur propre vie paur se vouer entièrement à ceux dont ils la tiennent. Si, au contraire, je disais que les morts ne savent pas ce que font les vivants, il serait à craindre que l'on négligeât les devoirs de la piété filiale, qu'on s'enfermât dans un étroit égoïsme, qu'on brisât ainsi les liens les plus sacrés qui unissent les familles entre elles. Continue, mon bien-aimé, à rendre à tes ancêtres les hommages que tu leur dois; imagine-toi toujours qu'ils sont les témoins assidus de toutes tes actions, et ne cherche pas à en savoir là-dessus davantage.

Sur un autre terrain, on trouve néanmoins les livres sacrés plus affirmatifs : ils cherchent la vérité dans le consentement universel. « La voix de Dieu, c'est la voix du peuple. ».

Voici, sur ce sujet, le témoignage du Chou-King :

La volonté et le jugement du Ciel se manifestent par la volonté et le jugement de notre peuple. L'approbation et la désapprobation du Ciel s'expriment par l'approbation et la désapprobation de notre peuple. Un rapport intime règne entre le monde d'en haut et le nôtre. Oh! qu'ils devraient s'imposer de vigilance et de soin, ceux qui règnent sur les nations! »

Maintenant comment le peuple doit-il être pour les princes

l'interprète de la volonté céleste? — Par la raison; car le Ciel n'agit que d'après la raison, et c'est à la raison qu'obéit le peuple. La voix du peuple est donc la voix de Dieu, parce qu'une parole intérieure dit au peuple ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, parce que le peuple croit, en Chine comme ailleurs, que les lois de l'ordre moral répondent au témoignage général de la conscience humaine. Cette pensée philosophique est donc au fond des livres sacrés des Chinois; la conséquence en est qu'un principe raisonnable, supérieur au Ciel matériel de Confucius, anime l'univers; mais les Chinois ne savent point identifier ce principe avec un Dieu vivant et conscient.

Nos citations indiquent la conception populaire qui régnait en Chine dans cette période relativement reculée, vers laquelle Confucius reportait avec amour et respect ses regards, mais sans la bien comprendre. Une recherche plus approfondie nous montre que cette philosophie de maximes et de sentences n'est que l'expression dernière d'une antique philosophie morale fondée sur des caractères mystérieux. Le prince qui sauva le pays, lorsque la tyrannie du dernier descendant du grand et généreux Yu exaspéra la nation, le sage Wen-Wang, le contemporain de David, composa, dans les dix années qui précédèrent son avénement, un livre énigmatique qui forme la partie la plus moderne du plus ancien des livres sacrés chinois. Jusque-là, l'I-King ou le livre des Deux (deux principes, deux forces) n'était composé que de signes mystérieux qui exprimaient la formation et le développement du monde visible par la combinaison de la Lumière et des Ténèbres (Yang et Iu) : ces deux principes ont pour manifestation le Ciel et la Terre; à ce système se rattachent des tableaux et des commentaires arithmétiques. Ces commencements de cosmogonie mathématico-symbolique remontent jusqu'à une époque que la chronologie ne saurait positivement fixer, car Fo-Hi, l'empereur

auquel on les attribue, est incontestablement plus ancien que Wang-Ti, qu'il convient de placer vers 2500. On peut prendre approximativement l'an 3000 avant J. C. comme le point de départ de cette philosophie physiologico-symbolique, et démontrer qu'elle n'est que le développement réaliste de la conception primitive qui établissait la combinaison harmonieuse et la réaction réciproque de deux forces.

D'autres nations ont cherché, au contraire, des antinomies, des dualités tout idéales, comme l'opposition de l'être et du devenir, de l'être et du non-être, de l'existence et de la pensée. Quant aux Chinois, dans la période d'épanouissement philosophique à laquelle s'attache le nom de Fo-Hi, c'est une tendance essentiellement réaliste qui les distingue, et, sans la foi à l'originalité de la personne humaine, ce réalisme se serait bientôt enfoncé dans la bourbe du matérialisme le plus grossier. Aussi, lorsque, vers l'an 1050 avant l'ère chrétienne, Wen-Wang fit rentrer le sens moral dans l'assemblage de subtilités mathématiques, dans le symbolisme minutieux et futile, qui étaient devenus toute la philosophie des Chinois, on n'entendait plus rien à la conception fondamentale et primitive, dont les huit fameux signes de l'antique Fo-Hi ne sont qu'un pâle reflet. L'I-King, avec les observations de Wen-Wang, est le seul livre sacré qui fut épargné lors de l'anéantissement des anciens documents, quelques siècles après Confucius. On le respecta comme étroitement lié à la magie populaire.

Bref, il ne faut s'attendre à trouver en Chine rien de plus qu'une philosophie imparfaite, ébauchée. La philosophie symbolique de Fo-Hi est ce que sont les mythologies cosmogoniques chez les peuples qui jouent un plus grand rôle dans la civilisation et l'histoire : les maximes morales de Wen-Wang sont des énigmes politiques ; le commentaire de Confucius est bien terne, comparé à la morale des Grecs après Solon. Quant à la primitive Conscience de Dieu parmi

les Chinois, nous ne pouvons en acquérir une idée que par la forme et la constitution de leur langue, et par la nature du culte qu'ils rendaient aux morts, aux esprits des ancêtres.

Cette primitive Conscience de Dieu impliquait, au-dessus de l'univers matériel, un monde moral qui trouve dans le Ciel son expression la plus accomplie, mais impersonnelle. Le Chinois ne pouvait, par conséquent, chercher Dieu arrivant à la conscience de lui-même, ce que nous appelons la personnalité, que dans l'homme; mais Dieu et la personnalité peuvent-ils se trouver dans le despotisme? La Providence divine doit se manifester par la volonté de la communauté; mais la communauté, où la trouver en Chine?

Ce qui caractérise cette Conscience de Dieu, c'est le vague et l'indécision. Rien là, qui produise un développement, un progrès. La base unique du système, c'est la croyance à la durée éternelle, immuable du grand Tout. La Conscience de Dieu des Chinois n'est pas la conscience primitive de l'humanité, elle n'en est qu'un débris informe et sans vie. Sans doute, la croyance à l'unité du monde, aux principes inébranlables de l'existence humaine, s'est conservée, mais il manque la croyance au vrai Dieu, à l'Esprit qui a conscience de soi. La langue chinoise est elle-même sortie d'une conception essentiellement réaliste. Toute syllabe est un mot, et chacun des trois cents mots primitifs exprime un objet physique, matériel. L'esprit, la pensée, n'ont pas d'expression, pas de nom en chinois.

Cette conception présuppose, pour être possible et pour se réaliser, l'existence de l'Esprit, mais elle n'en a pas conscience. Or, ce que nous appelons ordinairement histoire est précisément le développement de cette conscience. Ainsi un profond abîme sépare le Sinisme de toutes les autres histoires de l'humanité. C'est le même abîme qui sépare la vie inorganique de la vie organisée, l'être inconscient de celui qui a conscience de soi.

De la décomposition lente, insensible du Sinisme, s'est peu à peu dégagée la véritable conscience de Dieu. Sans doute l'organisme vivant ne peut pas naître de l'état inorganique; mais ce dernier est pourtant la condition indispensable de tout développement supérieur.

On ne trouve en Chine qu'un indice de croyance spiritualiste : c'est le culte des morts, qui a survécu aux siècles et aux systèmes. Seulement, tandis que, chez les Touraniens, les Aryas, même chez les Sémites, ce n'est là qu'un des éléments spiritualistes, c'est, chez les Chinois, le seul rapport qu'ils aient avec le monde de l'Esprit.

§ II.

LAO-TSEU. — CONFUCIUS. — TCHOU-HI.

Confucius nous a initiés à la connaissance de la conception du monde adoptée en Chine; mais il ne nous a servi d'interprète que pour la partie élémentaire et pratique de cette religion. Il nous faut maintenant passer à l'étude de la partie plus élevée et vraiment philosophique de cette Conscience de Dieu.

Trois grandes figures se présentent à nous dans une période de près de dix-huit siècles (580 avant J. C. — 1200 après J. C.).

La première est Confucius. Son apparition au milieu des ténèbres épaisses qui obscurcissent la Conscience de Dieu chez les Chinois, son apparition, dis-je, offre un caractère éminemment tragique, bien que son nom provoque trop communément chez nous le sourire et presque la raillerie. Confucius ne croit pas à l'ancienne religion, mais il reconnaît l'élément moral qu'elle renferme. Il est, nous l'avons vu, le philosophe des temps anciens, en tant qu'il comprend et proclame l'impuissance des efforts qui tendaient à rattacher des systèmes mystico-scholastiques aux symboles naïfs et enfantins de l'I-King. Mais il n'est pas le prophète des livres

sacrés. Il entend peu de chose à la sagesse qui y est recelée, et rien à leur portée et à leur sens véritable. Cependant, c'est à son zèle dévoué, à son ardeur de citoyen, à son patriotisme exalté que nous devons tout ce que nous connaissons de ces œuvres. C'est avec un égal amour qu'il recueillit les débris et les documents les plus reculés de l'histoire de son peuple et de son pays, les chansons populaires, et tout ce qui peut servir à éclaircir pour nous les annales de la Chine. De plus, il était l'historiographe de son époque; il était un fonctionnaire incorruptible qui, par l'indépendance de son caractère et de sa conduite, s'attira des persécutions et la pauvreté. Cet homme, profondément généreux et digne de respect, est essentiellement chinois; c'est le formalisme incarné; mais la grandeur de ses sentiments éclate à travers tout cet attirail pédantesque d'étiquette cérémonielle, et le hardi penseur se révèle à nous par le violent désespoir que lui inspire l'impuissance de la science humaine. Aussi est-il devenu à juste titre l'objet de l'admiration, de la vénération générale des Chinois.

Lao-Tseu est une tout autre personnalité. Jamais deux grands hommes contemporains ne formèrent plus frappant contraste. Si Confucius nous représente un philosophe de l'académie s'abstenant de toute sentence, de toute maxime dogmatique, Lao-Tseu réunit en une seule personne Héraclite et Pythagore, Zénon et Diogène; mais aucune méthode, aucune forme dialectique ne vient combiner et mettre en ordre ces éléments hétérogènes. On sait que Confucius, dans son âge mûr, alla rendre un jour visite à Lao-Tseu, ermite blanchi dans la sagesse; l'estime que Confucius faisait des richesses lui attira de vifs reproches du vieillard, et son respect superstitieux envers les anciennes cérémonies lui valut une raillerie amère. « Laissez donc en paix les ossements des trépassés[1]. »

[1] Abel Rémusat et Klaproth avaient encore de ce personnage extraordi-

Au commencement, Lao-Tseu met le Tao, l'ordre moral, le principe de toutes choses. Ce mot signifie, littéralement, la route, et par conséquent le moyen; mais la seule traduction qui en rende exactement le sens, c'est l'ordre universel, le *Cosmos*. Le Tao, pris en lui-même, est le non-être; c'est le vide indéfini; ce n'est que dans la création qu'il se réalisera; la création est l'être du non-être, ou la manifestation du Tao; c'est par la création que le Tao arrive à la conscience de soi; c'est par elle qu'il devient le souverain du monde.

L'éternel repos du Tao, c'est-à-dire l'inertie, tel est le but du sage. Le sage brise tous les liens qui l'attachent au monde; il se soustrait à la joie comme à la douleur, et s'abîme dans une éternelle immutabilité, devenant un petit Tao, un *microcosmos*. C'est par ce moyen qu'il se rend le maître du monde et de ses forces, et qu'il peut braver la mort elle-même. Le sage devient immortel, l'homme par lui-même ne l'est pas.

Lao-Tseu abandonna sa charge et se détacha du monde pour mourir dans la solitude. Ses plans de réforme ne pouvaient s'acclimater en Chine; la vie publique bornée à la sphère restreinte de petites communautés, l'idéal suprême de la sagesse et de la perfection humaine placé dans un détachement complet du monde, c'étaient là des systèmes qui ne pouvaient être, en Chine, que des rêves, des utopies. Les prosélytes de Lao-tseu ne comprirent bientôt plus que peu de chose ou rien aux formules spéculatives, à toute la

naire et de son système l'idée la plus chimérique. Ce n'est qu'en 1842 que l'édition de Stanislas Julien, sa traduction fidèle et son commentaire sur l'œuvre capitale du philosophe chinois, dissipèrent toutes les ténèbres amoncelées sur Lao-Tseu et rétablirent dans toute sa majesté le caractère de ce grand penseur. C'était, lui aussi, un vrai Chinois. Ce n'est pas aux pays étrangers qu'il emprunte sa sagesse, bien que son système touche sur plus d'un point à la philosophie védanta et au principe fondamental du bouddhisme, comme à tout mysticisme.

partie métaphysique de l'œuvre de leur maître, et tombèrent dans tous les égarements, dans tous les excès d'un mysticisme magique.

Dix-sept siècles après Lao-Tseu s'éleva Tchou-Hi, le grand esprit qui embrassa dans une vaste synthèse toute la science et toute la philosophie chinoise. Il concilia, par un éclectisme habile, les systèmes de Lao-Tseu et de Confucius, et c'est cette combinaison qui est devenue la philosophie officielle de l'empire.

Cette fusion n'a rien de déloyal, ni par rapport à Confucius, qui ne prétend qu'au titre de philosophe essentiellement pratique, ni vis-à-vis des textes sacrés, dont il abandonne l'exégèse à toutes les libertés de la critique.

Cherchons maintenant à faire ressortir par quelques exemples le rôle respectif et les rapports des deux grands sages du sixième siècle et de leur conciliateur. Confucius reconnaît deux principes qui sont la cause commune de toute existence, et qu'il appelle tous deux : matières, substances. Voici ce qu'il dit dans le Commentaire sur l'I-King :

> La porte de l'I-King, ce sont les deux signes : le Ciel et la Terre ; le Ciel, c'est la substance Yang ; la Terre, c'est la substance In. De la combinaison de ces deux substances, l'une inerte et faible, l'autre forte et active, naissent tous les corps, fils du Ciel et de la Terre.

D'où viennent ces substances et la force qu'elles possèdent? Comment ramener cette dualité à l'unité primitive? Ce sont là des questions que l'auteur de l'I-King pressentait peut-être encore. Confucius, par sa conception empirique et matérialiste du symbole sacré, perd le moyen de résoudre ces problèmes. Nous trouvons dans son Commentaire : «On peut reconnaître le bien et le mal en rapprochant ce qui est conforme aux propriétés de la nature et séparant ce qui lui répugne : » maxime qui, de quelque manière qu'on l'interprète, ne laisse au libre jugement de la raison qu'une étroite carrière, et restreint davantage encore les

droits de la liberté morale. La proposition qui suit porte au libre arbitre une atteinte plus sérieuse encore.

Ce qu'on appelle le bien et le mal, l'objet du repentir et de la bonté, tout cela présuppose une influence, une action extérieure qui s'exerce sur la vie, le moral et tout le caractère de l'être affecté.

Or, cette influence, comme le montre le développement de ce passage, n'est autre que celle des deux principes physiques primitifs.

Il n'en est pas de même de Lao-Tseu. Il ramène, lui, cette dualité à un principe unique et spirituel, et, comme s'exprime Tchou-Hi :

L'absolu (le plus haut sommet, Taï-Ki) produit les deux forces ou les deux formes qui se meuvent éternellement.

Cependant Confucius et son école cherchaient, eux aussi, la Route (Tao), c'est-à-dire la raison primitive, le fondement de l'ordre universel. Hi-tseu dit :

«Ce qui ne tombe pas sous la mesure et l'espèce des principes Iu et Yang, s'appelle esprit (Ching.)

Mais Confucius, vis-à-vis de ce principe immatériel, était plus embarrassé encore qu'Anaxagoras vis-à-vis du Νοῦς.

La maxime fameuse :

Connaître l'origine et la fin de tout ce qui est, tel est le travail offert à l'activité de l'esprit; le but et la cause, voilà ce qu'il doit savoir.

ne le conduit à rien.

Bref, tout le commentaire philosophique de Confucius et de son école sur les signes de l'I-King, n'est en réalité qu'une tentative empirique qui n'eût pu aboutir que par l'admission d'un principe unique et actif, procédant par un développement méthodique et régulier. Pour comprendre la distance qui sépare Confucius de Lao-Tseu, il faut avoir observé la profondeur métaphysique des bases sur lesquelles ce dernier appuie son système, et ce sera l'éternel honneur de Tchou-Hi d'avoir fait entrer la théorie de

Lao-Tseu dans son recueil orthodoxe. Nous nous contenterons ici d'emprunter à ce puissant penseur quelques maximes qui se rapportent directement à l'essence, au principe même de cet ordre divin établi dans le monde. Ouvrons le chapitre XXVe.

Il est un être invariable qui existait avant le Ciel et la Terre. Oh! qu'il est paisible et vide! Lui seul n'est sujet à aucun changement; il est partout, rien ne saurait le borner; on pourrait l'appeler la mère de l'univers. Pour moi, je ne puis lui donner un nom. Pour le désigner, je le nomme Route (Tao): pour lui trouver un nom, je l'appelle tour à tour le Grand, le Fugitif, le Lointain, le Proche.

Il est un être confus qui existait avant le Ciel et la Terre. Oh! qu'il est calme! Oh! qu'il est immatériel! Il subsiste seul et ne change point. Il peut être regardé comme la mère de l'univers. Non, je ne sais pas son nom! Pour lui donner un titre, je l'appelle Voie. En m'efforçant de lui faire un nom, je l'appelle Grand. De Grand, je l'appelle Fugace, de Fugace, Éloigné, d'Éloigné, Qui revient. L'homme imite la Terre, la Terre le Ciel, le Ciel Tao, Tao sa propre nature.

Le sage, c'est le Tao en petit (Microcosmos): il arrive à ce résultat par le renoncement, l'abnégation, le détachement de soi-même et de tout désir.

Le Tao aime et nourrit tous les êtres et ne se regarde pas comme leur maître. Il est constamment sans désirs; on peut l'appeler petit. Tous les êtres se soumettent à lui et il ne se regarde pas comme leur maître; on peut l'appeler grand.

Qui ne reconnaît ici de grandes idées qui se retrouvent dans l'idéalisme grec comme dans l'idéalisme allemand? Mais nous ne trouvons nulle part une influence exercée sur l'esprit chinois par ces pensées sublimes. Le dualisme et le réalisme l'obsèdent aujourd'hui encore.

Tchou-Hi essaya d'établir entre les diverses maximes de Lao-Tseu un rapport rationnel et logique; dans cette tentative, il se méprit quelquefois sur la pensée de son maître. D'après Lao-Tseu, l'unité était l'effet de l'action réciproque de deux principes primitifs, émanés du Tao, l'un sur l'autre. Voici à ce propos une remarque de Tchou-Hi:

Lao-Tseu ne regarde pas la force première (l'li, la raison active, le λόγος) comme ce qu'il y a de plus parfait, de plus accompli.

Tchou-Hi cherche à assigner le premier rang à cette force première, et, dans sa théorie, s'élève bien au-dessus du système de Confucius.

Avant que le monde existât, il n'y avait entre la substance (ling) et la force primitive aucun rapport, aucune relation. Quand la force fut, il en sortit la substance, et de la substance primitive sortit à son tour la substance organisée et active; et voilà ce qu'on appelle la progression rationnelle, le développement régulier des principes. D'abord était la force du ciel; elle contenait la substance; cette substance est la condition de toute création postérieure; elle se divise, et le ciel, la terre et tous les êtres créés n'existent que par cette force. Du moment que la force exista, la substance exista également, mais c'est la force qui doit être regardée comme la source, le principe. Ainsi regarder la force comme l'agent le plus élevé, le plus primitif, c'est dire que le sommet suprême (Taï-Ki, l'Absolu) s'agite pour produire la substance active; après le mouvement de ce sommet suprême vient le repos qui produit à son tour la substance inerte.

Dans l'application que faisait Lao-Tseu de sa théorie spéculative à la vie usuelle, à la vertu pratique, nous trouvons de hautes pensées. La véritable sagesse éclate dans son profond mépris pour cette égoïste habileté et ces petits calculs que le monde appelle sagesse. Cette prétendue sagesse est la perte de l'individu comme de l'État. Le sage qui ne désire rien est le vertueux; il sait qu'il ne sait rien, mais il sait aussi que sa pensée et sa conduite sont agréables au Tao. Lao-Tseu tourne aussi son regard prophétique sur le cours des choses humaines; et là encore c'est le Tao qui lui apparaît, mais à travers tous les accidents qu'amène la lutte des phénomènes physiques. Il faut donc que le sage étudie l'histoire du monde dans les antiques annales.

C'est en observant le Tao des anciens qu'on peut gouverner les existences d'aujourd'hui. Si l'homme peut connaître l'origine des choses anciennes, on dit qu'il tient le fil du Tao.

D'une autre part, nous découvrons les conséquences d'un système étranger à l'amour de Dieu.

Le Ciel et la Terre n'ont point d'affection particulière. Ils regardent toutes les créatures comme le chien du sacrifice.

C'est là une allusion à l'habitude assez répandue de rembourrer un chien de paille, et de substituer un mannequin, un vain simulacre, à la victime destinée au sacrifice. C'est là que se manifeste d'une manière frappante l'abâtardissement complet d'une nation qui a perdu tout sentiment de la personnalité. L'idéal politique et social de Lao-Tseu n'est pas plus satisfaisant. C'est une image anticipée de la république platonicienne, mais une image chinoise et grimaçante. Lao-Tseu est essentiellement pessimiste et obscurantiste.

Si j'avais un royaume, dit-il, un royaume assez petit pour que les voisins pussent entendre tout ce qui s'y dit, j'empêcherais mes sujets de communiquer avec personne ; je proscrirais l'écriture, pour ramener le peuple à l'usage des anciens procédés mnémotechniques.

Il ne faut pas s'étonner s'il termina ses jours dans une sombre misanthropie, et si, à un âge avancé, il passa dans le désert par un défilé des montagnes. Le récit qu'on fait de son voyage dans l'Inde est une légende apocryphe, comme Stanislas Julien l'a démontré. Lao-Tseu dit expressément que le Tao ne règne plus, comme autrefois, dans l'Empire. Et, pour lui, l'Empire chinois, c'est l'humanité.

Ne restons pas sur une idée si défavorable de ce magnanime esprit, et prenons congé de lui par le passage admirable où il développe la grande pensée morale qui sert de fondement à la Conscience du monde. L'éternelle raison, le modèle et la mère de l'univers, ne fait, dit-il, qu'un avec la vertu, bien que l'observation philosophique doive établir entre elles une distinction. Voici le texte :

Le Tao produit les êtres, la vertu les nourrit. Ils leur donnent un corps et les perfectionnent par une secrète impulsion. C'est pourquoi tous les êtres révèrent le Tao et honorent la vertu. Personne n'a conféré au Tao sa dignité, ni à la vertu sa noblesse, ils les possèdent éternellement en eux-mêmes. C'est pourquoi le Tao produit les êtres, les

nourrit, les fait croître, les perfectionne, les mûrit, les alimente, les protége. Le Tao produit les êtres et ne se les approprie pas, il les appelle à la vie et ne s'en enorgueillit pas, il les gouverne et leur laisse leur liberté. Voilà la profondeur de la vertu !

En présence de la société chinoise telle qu'elle subsiste aujourd'hui encore près de vingt siècles après Jésus-Christ, après la prédication de son Évangile et l'épanouissement d'un monde nouveau, fondé sur l'amour et la charité universelle, nous devons faire nos réserves et ne pas désespérer de l'avenir ; mais, pour le moment, nous ne saurions mieux faire que de nous approprier ces paroles inspirées d'un noble et généreux esprit.

« La société hébraïque a gravité vers Jéhovah, la société grecque vers Jupiter, le monde chrétien gravite vers le Christ, et, dans cet effort de la terre vers le ciel, est renfermé tout le secret de la vie sociale. Mais, dans la société chinoise, l'homme, n'ayant pour but que l'homme, trouve sa fin dans son point de départ ; il faut qu'il étouffe dans les bornes de l'humanité. En faisant la vertu trop commode, il l'a rendue impossible, car le malheur est qu'il n'est pas fait pour le milieu, que, dès qu'il vise à la médiocrité, il atteint au dessous, qu'en renonçant au ciel il déchoit de la terre, que, s'il ne brigue la vie absolue, il s'arrête au néant. Dans cette société naine tout est tronqué par le faîte. A la morale manque l'héroïsme, à la royauté la muse royale, aux vers la poésie, à la philosophie la métaphysique, à la vie l'immortalité, parce qu'au sommet de tout manque le dieu. On s'épargne le danger en s'épargnant la grandeur : on évite le scepticisme en évitant la croyance ; pour n'avoir pas de Chéronée, on s'abstient de Salamine. Gens éternellement dignes d'envie, dites-vous, voilà cinq mille ans qu'ils durent ! Je le crois bien. Dans ces milliers d'années, je doute qu'ils aient vécu un jour. » (Edgar Quinet, *Génie des religions.*)

RÉSUMÉ.

Nous avons, par des citations frappantes, authentiques, essayé d'exposer dans l'ensemble de ses phases essentielles le fond de la Conscience de Dieu chez les Chinois, depuis le symbolisme primitif jusqu'au maître le plus accompli de la scholastique chinoise, qui vécut un siècle avant Thomas d'Aquin, et nous avons trouvé dans ce développement philosophique la clef de toute l'histoire, de toute la civilisation chinoise.

Pour nous résumer, il est une pensée qui revient sans cesse chez tous ces sages, et sur laquelle est fondé l'ancien système. On pourrait l'exprimer sous cette forme-ci : Il est une loi qui domine le grand Tout, qui règne sur la nature et sur l'homme, et cette loi universelle est rationnelle. C'est ce que proclamait encore, au quatrième siècle avant notre ère, un des successeurs de Confucius, si fameux sous le nom de Meng-Tseu.

Celui qui connaît sa propre nature et celle de toutes choses, celui-là connaît ce que c'est que le Ciel; car le Ciel est précisément l'essence intime et le principe de vie de toutes choses.

Cette pensée constitue le tribut payé à l'histoire par l'esprit chinois : le monde moral dans les choses et non au-dessus d'elles et n'arrivant à la personnalité que dans l'esprit de l'homme. La vie de l'homme doit être réglée comme celle de la nature; la sphère de cette vie que le Chinois regarde comme divine, c'est la famille ; le lien qui unit les parents aux enfants est le plus sacré des liens.

Maître de cette conception, possesseur d'une langue et d'une philosophie, bien qu'il leur manque, à l'une et à l'autre, l'expression d'un esprit ayant conscience de lui-même et se posant avec cette conscience vis-à-vis du monde matériel, le Chinois parcourt les siècles ainsi que font les autres peu-

ples ; il a ses poëtes, ses artistes, ses hommes d'État, ses hommes de science. Mais poésie, art, politique, science, tout cela n'a pas en Chine de signification vraiment historique ; le mouvement n'est qu'extérieur ; la vie n'est que superficielle ; l'activité n'est qu'apparente. Le souffle vivifiant, l'énergie primesautière manquent. Pourtant, selon notre sentiment, la séve n'est qu'engourdie. De ce réalisme, le plus antique élément de la civilisation chinoise, aurait pu sortir la vraie, la saine philosophie, si la conscience assoupie, mais non éteinte, de l'activité de l'esprit n'eût été de plus en plus étouffée par la contagion du matérialisme. C'est ce que prouve l'histoire de l'humanité. Jusqu'à présent, l'histoire de l'humanité n'est en réalité que l'histoire des nations qui parlent la langue de l'esprit animé de la conscience de soi.

Gardons-nous cependant de regarder les 360 millions de Chinois comme une masse glacée par la mort et condamnée à une complète inertie. Laissons-nous instruire par le spectacle de notre époque. Nous voyons, en effet, par d'éclatants exemples, que la religion de l'Esprit, que le spiritualisme et la Bible commencent de toutes parts à rompre le charme, à réveiller une grande partie de l'humanité du sommeil qui semble peser sur elle. Quand nous n'aurions pas, pour mieux penser de la Chine, ces nobles et belles pensées que nous avons empruntées à ses auteurs, quand nous n'aurions pas ces actions généreuses, ces héroïques dévonements qu'aujourd'hui encore la piété filiale des Chinois entoure d'une religieuse reconnaissance, le grand mouvement qui agite la Chine depuis 1848 nous encouragerait à ne pas désespérer de son avenir.

Depuis l'invasion du bouddhisme, au premier siècle après J.-C., il n'y a pas eu en Chine de grande révolution intellectuelle, jusqu'à cette puissante agitation dont nous sommes témoins. Le mouvement évangélique, excité en

Chine par un missionnaire américain, Roberts, et par un Chinois, disciple dévoué de ce maître, est en ce moment tellement confondu et absorbé dans la lutte nationale qui s'y rattache et se confond avec lui, dans le vaste soulèvement des Taë-pings ou des « hommes du divin empire de l'Éternelle paix, » qu'on ne saurait encore dire si l'élément religieux et vraiment historique qui s'y trouve déposé en germe est destiné à disparaître encore cette fois de la scène pour s'épurer plus complétement dans l'ombre, ou s'il doit devenir immédiatement le principe d'une métamorphose radicale chez ces aînés du genre humain [1].

[1] La seconde solution, contre l'espoir de Bunsen, est devenue de moins en moins probable; la révolution des Taë-pings paraît définitivement échouer. — Voici un extrait de l'exposé fait par Bunsen des doctrines des Taë-pings, d'après les documents traduits par Meadow. « Après qu'il a été dit dans leur catéchisme que le catéchumène doit, au baptême, faire le vœu solennel de se guider toujours par la croyance au Fils, au Père et au Saint-Esprit, et de consacrer cette vie à Dieu, en aimant et en secourant ses frères, le sacrifice fait aux esprits des aïeux est proclamé incompatible avec les ordres du Très-Haut; mais il est déclaré beau et honorable pour le chrétien chinois de visiter, aux jours consacrés, les tombeaux des aïeux, et de renouveler là, l'âme pleine de reconnaissance pour le Dieu qui a délivré nos pères des souffrances de ce monde, le vœu d'immoler notre vie au ciel et à nos frères. La Bible, comme la parole divine, et l'Esprit comme son interprète, tels sont les juges, les arbitres suprêmes du nouvel empire. Les dix commandements sont, pour les Taë-pings, la loi officielle vivante; fumer de l'opium est, pour un guerrier de leur armée, une infraction au septième commandement, un péché digne de mort, tout aussi bien que l'adultère. La polygamie, qu'ils maintiennent d'après les patriarches bibliques, cédera sans contredit le pas à la monogamie, essentiellement chrétienne, essentiellement humaine, dès que la femme aura, grâce au christianisme, conquis la dignité morale. Le régime arbitraire, l'infanticide, la corruption des mœurs, disparaissent déjà... » (Écrit en 1858.) Ces débuts éclatants ne se sont pas soutenus; les esprits hardis qui avaient essayé de combiner la tradition chinoise avec l'Ancien et le Nouveau Testament n'ont pas réussi à régénérer un peuple décomposé, qui n'a su que passer de la servitude à un immense désordre, et qui retombe aujourd'hui, au moins pour un temps, sous des maîtres aussi impuissants que lui-même. (*Note de l'éditeur.*)

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES BACTRIENS DE ZOROASTRE.

ZOROASTRE.

Le phénomène que nous avons rencontré, quand il s'agissait de retrouver en Égypte la même Conscience de Dieu qu'en Mésopotamie, se présente aussi dans la haute Asie. Il est certain aujourd'hui que le développement aryen de la langue et de la Conscience de Dieu dont l'Inde nous offre le spectacle, n'est que la croissance d'un rejeton transplanté de l'Iran, de la Bactriane, qui a poussé de profondes racines et s'est acclimaté sur les rives de l'Indus, absolument comme la Mésopotamie a produit dans la vallée du Nil une civilisation, une religion tout asiatiques. Il est tout aussi sûr que les monuments religieux qui nous restent sous la forme et dans la langue bactrienne primitives, nous ont conservé la plus ancienne croyance de ce pays. C'était un naturalisme sans mélange; ses monuments sont les Védas éclos dans le pays des Cinq Fleuves. Le premier événement authentique, dans la Bactriane même, est le refoulement de ce naturalisme par une religion morale; les dualités, les contrastes naturels, formés par la lumière et les ténèbres, le soleil et l'orage, se convertissent en antithèses morales, et deviennent l'opposition du bien et du mal. L'ancien vocabulaire religieux des Aryas est violemment refondu; les mots restent, mais revêtent un sens contraire à leur première signification, et le nom qui désignait les génies favorables sert désormais à qualifier les mauvais génies. Zoroastre donne aux génies du mal le nom des anciens dieux aryens, qui s'appelaient Devas, d'où le latin Deus, le grec Zeus, l'Éther[1]; les divinités propices de l'antique religion

[1] Et le celtique Dia, Doué, Duw. (*Note de l'éditeur.*)

sont devenues les démons, et le nom du Voyant, du chantre sacré, du Kavis, signifie désormais menteur, histrion et jongleur.

Des légendes théogoniques de l'ancienne Bactriane, il ne reste plus, dans la partie authentique du Vendidad, que l'histoire d'Ima (Yama, dans la langue des Vedas), le Soleil du soir, qui se transforme en Djemschid, le premier roi mythique de l'Iran.

L'émigration des Bactriens dans l'Inde remonte, comme nous le verrons, beaucoup plus haut que la réforme de la croyance bactrienne par Zoroastre. Les chants védiques eux-mêmes peuvent être en partie contemporains de cette réforme, mais, en général, ils sont les hymnes de l'ancienne foi, que repoussa Zoroastre; la langue des Vedas est le plus antique monument de la conscience bactrienne; si néanmoins nous commençons par l'étude de la religion de Zoroastre, c'est que le développement indien possède une harmonie, une unité qu'il faut se garder de détruire. La religion des pays de l'Indus en effet, se fond, pour ainsi dire, dans celle des régions du Gange et forme le brahmanisme, la véritable religion de l'Inde. Du brahmanisme sort Bouddha et tout le développement de sa doctrine, par l'étude de laquelle nous terminerons notre travail sur la conscience de Dieu des Aryas asiatiques.

L'action de Zoroastre, par la hauteur de son but, par l'importance de ses résultats, ne le cède en rien à celle d'Abraham; c'est le grand pas que doivent faire tous les peuples imbus de légendes, de traditions mythologiques, s'ils ne veulent périr; c'est la transition qui fait passer l'humanité du naturalisme primitif, de l'adoration du monde physique, au culte de l'Esprit, du monde spirituel et moral. Dans la religion naturaliste en question, la croyance se résume en ce que, reconnaissantes d'un culte fidèle et sincère, les puissances bienfaisantes de la lumière et du

jour, les divinités qui président à la révolution périodique des saisons, qui donnent la pluie et le soleil, sont fidèles à leur tour et propices à l'homme, et lui accordent une vie longue et prospère. Par la vertu de la conscience religieuse qui est innée à l'homme, des idées morales peuvent se rattacher à ce culte matériel, à cette adoration des forces physiques. La lumière et les dieux de la clarté sereine peuvent devenir des symboles du bien, du beau moral; l'ordre immuable, la logique rigoureuse qui règne dans le monde visible peuvent être l'emblème du vrai. Toutefois, il reste encore un pas à faire, car jusque-là c'est le symbole qui a passé pour la réalité, qui a reçu les honneurs divins, tandis que la réalité, qui est l'esprit et la vie interne, n'a eu qu'un rôle accessoire et a été considérée tout au plus comme un reflet du symbole. Tant que cette erreur subsistera, tant qu'on proclamera la toute-puissance de la nature, au lieu de voir en elle le principe négatif, le principe qui s'oppose aux progrès ou même à l'avénement de la conscience spirituelle et morale, tant que cet état de choses durera, l'homme, pour employer l'expression de l'apôtre, restera l'esclave des éléments aveugles, des forces brutes de la nature. L'esprit lui dit au contraire qu'il doit devenir le maître de ces puissances inconscientes, de cette nécessité sensuelle, qui l'obsèdent et cherchent à s'emparer de lui. Le bien et le mal, ce sont précisément la victoire ou la défaite de l'homme dans sa lutte avec ces éléments inférieurs. C'est là qu'éclatent ces durs combats, qui partagent l'âme humaine entre le respect craintif de la tradition naturaliste et les aspirations à la religion de l'Esprit. C'est ici que commencent les cruautés de Moloch, qui voit ses autels menacés d'abandon et en lave les affronts dans des flots de sang. C'est alors que se présentent, à l'esprit philosophique et réfléchi de l'Arya, les grands problèmes de l'humanité : d'où vient le mal, si c'est un Dieu

bon qui régit le monde? comment le mal peut-il sortir de Dieu? comment le mal peut-il naître sans Dieu? comment peut-il se maintenir contre Dieu?

Telles furent les pensées qui, sous le règne d'un prince historique du nom de Vistaspa, règne marqué au coin de la plus incontestable authenticité, entre vingt-cinq et plus probablement trente siècles avant notre ère, s'offrirent à un des esprits les plus puissants, à un des plus grands hommes que la terre ait portés, à Zarathustra (Zoroastre). Regardé par ses contemporains comme un impie, comme un athée, comme un factieux digne de mort, considéré, après quelques siècles, par ses propres sectateurs, comme le fondateur de la magie, par ses ennemis comme un sorcier et un jongleur, il fut cependant mis par Hippocrate au rang des grands penseurs; Eudoxe, Platon, Aristote, virent en lui le premier des sages de l'antiquité. L'indifférence dédaigneuse du siècle dernier le traitait de rêveur chimérique ou d'imposteur éhonté, lorsqu'un Français enthousiaste se mit, il y a quatre-vingts ans, à rechercher ses traces avec un éclatant succès. Il le prit pour un Persan contemporain du grand Darius, fils d'Hystaspe, à cause du nom de *Vistaspa*. Cette confusion, causée par l'analogie de deux personnages fort différents, ne s'est éclaircie que grâce aux recherches approfondies de la critique contemporaine.

La clef du rôle et des idées de Zoroastre nous est donnée, à ce qu'il semble, par un chant de onze strophes de trois vers chacune, qui est une profession de foi officielle et qui contient, si nous ne nous trompons, le premier exposé que fit de sa doctrine le réformateur, lorsqu'il parut devant les grands de son pays, rassemblés en réunion solennelle; ce sont les quatre-vingt-quinze propositions de Luther affichées à la porte de l'église de Wittemberg [1].

[1] Ce chant est, à vrai dire, inconnu jusqu'à présent, bien que le texte en ait été publié, accompagné de notes critiques et de nombreux éclaircisse-

Figurons-nous une de ces collines consacrées aux solennités religieuses dans le voisinage de l'antique cité de Bactra la Glorieuse, aujourd'hui Balkh, la Mère des villes.

De cette hauteur, nous dominons un plateau fameux, élevé de près de 2,000 pieds au-dessus du niveau de la mer. Ce plateau va s'abaissant vers le nord et se termine en un désert de sable, dont l'incroyable sécheresse ne permet pas au fleuve du Bactre de se jeter dans l'Oxus, pourtant si voisin de lui; au sud, les rameaux de l'Hindoukousch, ou du Caucase indien, élèvent vers le ciel leurs sommets, quelquefois hauts de 15,000 pieds. C'est de ces montagnes du Paropamise ou de l'Hindoukousch que sort le fleuve du pays, le Bactre ou Dehas, qui, dans le voisinage de la ville, se partage en des centaines de canaux et fait du pays tantôt un jardin fleuri, tantôt un champ fertile. C'est là le rendez-vous des caravanes qui viennent des montagnes ou y retournent. D'après une fort ancienne tradition, Bactra était un des trois centres où s'étaient établis les Aryas émigrés des régions du nord, et, grâce à la stabilité de son gouvernement, cette ville était devenue un foyer de lumières. C'est là que Zarathustra avait convoqué les grands du pays, afin de donner à la réforme qu'il avait conçue une sanction officielle dans le sanctuaire même de la foi nationale. C'est là qu'à la tête de ses prosélytes, de ses voyants, de ses prêtres, il somme les grands de s'approcher et de choisir entre la vraie croyance et l'erreur. D'après le chant auquel nous faisons allusion, Zoroastre se déclare disposé à conserver l'ancien symbolisme religieux, mais il ne consent à reconnaître à ce culte qu'une

ments. La prétendue traduction d'Anquetil est un contre-sens perpétuel; elle n'a évidemment pas été faite sur l'original, mais sur une traduction de l'original dans la langue des Parsis; et le traducteur parsi n'entendait, à n'en pas douter, absolument rien ni à l'ancienne langue de la Bactriane, ni au sens de cet hymne.

valeur emblématique; car le seul Dieu, pour lui, c'est le Dieu du bien et du vrai, et le seul culte dont il puisse être l'objet, c'est celui de la pensée, de la parole, de l'action, c'est-à-dire de la pureté morale, de la véracité, de la vertu. Cette sorte de transaction ne doit pas nous étonner; nous voyons, dans le même esprit, l'hymne d'ouverture du *Rig-Veda* décerner le titre de *pontife suprême de la Divinité* à Agni, le Dieu du feu.

La tentative de Zoroastre fut donc de concilier le naturalisme antique avec le spiritualisme nouveau; de laisser au peuple les usages, les rites consacrés par la tradition, et, grâce à ces ménagements habiles, d'inoculer peu à peu à l'ancien symbolisme les germes d'une foi plus morale. Ces sortes de compromis ont souvent de fâcheuses conséquences; Zoroastre ne les évita pas entièrement; là est la différence essentielle qui sépare Zoroastre d'Abraham. Abraham déclare une guerre impitoyable au naturalisme; il refuse de capituler avec lui; tous ses efforts tendent à le proscrire à jamais, et c'est ce qui lui assure une incontestable supériorité sur le prophète aryen. Mais ce n'est pas une raison qui doive nous faire douter de la probité religieuse de Zoroastre. Le contraste qui nous frappe entre sa doctrine et le naturalisme, témoigne de l'élévation de son esprit, et, ce qui est plus décisif encore, c'est l'importance qu'il attache à la véracité, signe infaillible à ses yeux de la vraie piété. Les résultats de sa doctrine parlent d'ailleurs assez haut; la puissance et la gloire auxquelles l'Iran est parvenu, grâce à lui, déposent avec assez d'éclat en faveur de son œuvre.

Choisissez, s'écrie-t-il; autour de l'homme s'agite tout un monde de génies, les uns bons, les autres méchants: sans doute l'homme est comblé de tous les dons, de toutes les faveurs du ciel; sans doute son esprit est entre les mains du Très-Haut, du Père des êtres purs, du Maître du monde,

qui est le seul Dieu. Mais le mal est aussi dans ce monde un principe libre, indépendant ; il doit être dompté, il le sera ; mais ce triomphe du bien ne peut être assuré que par une rupture radicale avec le mal, que par l'adhésion de chacun au bon et au vrai. Choisissez donc la perdition ou le salut.

1. Je communique à ceux qui s'approchent les sages maximes de l'Omni-Scient; je chante les éloges du Dieu vivant; je célèbre le culte du bon Génie, et je vois la vérité sortir de la flamme sacrée et prendre son essor élevé.

2. Écoutez la voix de la terre ; jetez sur le feu un pieux regard ; hommes et femmes, il nous appartient à tous de nous créer notre foi ! Réveillez-vous, anciens païens, et réunissez-vous à notre croyance.

3. Il est deux Génies ; également libres, ils règnent sur la pensée, la parole et l'action; ce sont le bon et le méchant. Entre eux deux il faut choisir; choisissez donc le bon Génie.

4. Ce sont eux qui produisent, par leur opposition, toutes les actions humaines ; l'être et le non-être, le premier et le dernier, sont les effets de ces deux. Les menteurs seront malheureux ; les véridiques seront sauvés.

5. Choisissez; vous vous préparez le plus terrible sort en prenant le Génie menteur et méchant ; ceux qui sont pour Ahoura-Masda, le dieu saint et vrai, doivent fidèlement l'honorer par la vérité et par de saintes actions.

6. Vous ne pouvez pas servir les deux Génies. Ceux qui doutent sont la proie d'un ennemi terrible. Choisissez le mauvais chemin, leur crie le Déva, et aussitôt la troupe des méchants génies se précipite et vient troubler cette vie de bonheur que les voyants vantent si haut.

7. C'est Armaiti, la mère du monde des corps, qui protége cette vie ; elle la défend avec puissance, vérité et piété ; quant au génie premier-né de la création, c'est toi, Masda.

8. Masda, lorsque la vertu tombe dans le malheur sur la terre, c'est toi qui viens à son secours ; tu donnes à l'homme pieux l'empire de la terre ; tu punis l'homme sans parole dont la promesse n'est que mensonge.

9. Cherchons par d'assidus efforts à mériter cette vie bienheureuse ; ce sont les hommes pieux sur les traces desquels il faut marcher ; ce n'est que là où réside la vérité qu'il faut chercher le bonheur.

10. La sincérité seule défend l'homme du mal, déjoue les complots coupables; la perfection n'habite que sous le toit de la piété, de l'homme sage et véridique, dont la renommée proclame la vertu.

11. Pratiquez donc les enseignements sortis de la bouche même de

Masda, enseignements mortels aux menteurs, favorables à l'homme sincère ; c'est dans ces enseignements qu'il faut chercher votre salut.

L'histoire et le sujet de ce chant s'expliquent facilement et sont indépendants de quelques difficultés de détail, de quelques débats entre traducteurs. La pensée exige quelques éclaircissements. C'est à un esprit aryen que nous avons affaire, à un esprit qui ne peut consentir à séparer le bien du vrai, et qui, comme en témoignent toute la tendance et tout le développement de la doctrine de Zoroastre, trouve de nouvelles formes pour les pensées les plus primitives.

L'exposition de la doctrine commence à la troisième strophe. Le mal est dans l'univers un principe primitif, une force qui ne relève d'aucune autre; il n'est question ici que de l'humanité ; mais l'expression est générale, et la croyance à un principe d'imperfection, de désordre, qui trouble l'harmonie de la nature entière, éclate dans les plus anciennes maximes de Zoroastre. Mais Ahriman n'est pas nommé; ce n'est pas une personne, c'est-à-dire que ce n'est pas une force éternelle. Il n'est que la puissance du non-être dans les limites de l'être fini ; il est donc destiné à succomber sous les progrès toujours croissants de l'être. Comme le dit la quatrième strophe, les deux Esprits se rencontrent et produisent l'Être et le Non-être, le Premier et le Dernier.

Le Premier et le Dernier constituent une formule qu'on retrouve sans cesse chez Zoroastre, et qui représente le contraste entre la vie terrestre, physique, et l'existence spirituelle, le commerce avec Dieu. Nous avons donc deux dualités, celle du physique et du moral, et celle de l'être et du non-être. Cette dernière trouve sa solution dans l'antagonisme du bien et du mal; le mal, en effet, c'est le principe destructeur, c'est le non-être, c'est ce qui est pour ne pas durer, c'est ce qui forme la transition entre le fugitif et l'éternel. Même dans ce monde, le mal se retire progressive-

ment devant le bien. C'est le moment de nous rappeler qu'aucun Arya pur-sang ne peut séparer la morale pratique de la métaphysique spéculative; le bien et le vrai, la conscience et la raison sont pour lui synonymes, et la conscience trouve le bien en cherchant le vrai.

La strophe capitale est la septième.

Tout le monde connaît la prétendue doctrine de Zoroastre, c'est-à-dire le magisme sous sa forme consacrée, la croyance à sept Amschaspands, à sept saints immortels. D'où vient ce nombre mystique de sept? De ce qu'Ahoura-Masda, le dieu éternel et seul vivant, la source de toute vie, de tout être, ne serait qu'un être collectif, qu'une agglomération d'attributs. Une pareille conception est aussi absurde qu'étrangère au système de Zoroastre[1]. En effet, Ahoura-Masda est l'idéal suprême de la personnalité de l'Être conscient, et en faire un composé multiple, un assemblage d'éléments, c'est en détruire l'idée; son essence est l'unité, incompatible avec toutes les personnifications d'attributs qui la mutilent. La vraie doctrine de Zoroastre, c'est que quatre génies assurent les pas de l'homme et le fortifient dans sa marche vers le but qu'Ahoura-Masda lui a fixé; ce sont le Dévouement, la Puissance, la Vérité, la Noblesse du cœur. C'est d'abord Armaïti, un nom des Védas, et par conséquent plus ancien que Zoroastre, c'est l'Espendarmad des Parses, qui a fini par se transformer en Sapandomad. Plus tard, cette divinité a pris le nom d'enfant, de fille d'Ahoura-Masda. Elle représente l'abnégation, le renoncement, la victoire sur l'égoïsme, l'adhésion à la volonté divine, adhésion qui nous fait nous oublier nous-mêmes, appeler de tous

[1] Nous croyons que les Amschaspands étaient originairement les sept Asouras des Aryas primitifs, divinités antérieures aux Dévas, groupe de forces divines à la fois un et multiple, que Zoroastre concentre dans le grand Asoura ou Ahoura-Mazda, dans le Dieu vraiment un, en lui subordonnant les autres comme de simples archanges, ses créatures. (*Note de l'éditeur.*)

nos vœux le triomphe de Dieu sur le principe du mal. Ce renoncement spontané, cette abnégation entière, sont la première condition de la vertu. De l'abnégation vis-à-vis de Dieu on est arrivé à l'abnégation vis-à-vis des ministres de Dieu ; c'est ce qui explique comment les disciples de Zoroastre ont si passivement supporté le joug de la théocratie.

Comme c'est ce principe de dévouement qui explique la création, nous ne devons pas nous étonner si Armaïti est quelquefois conçue comme la matière. Descendons un degré plus bas, et nous arrivons à la conception qui fait d'Armaïti la terre, et c'est là l'origine du système qui transforme les Amchaspands en éléments ; cette absurdité ne pouvait plus être dépassée que par l'opinion des Parses et de quelques érudits modernes, qui fait durer la création sept jours personnifiés dans ces mêmes Amschaspands. Il va sans dire que toutes ces excentricités spéculatives sont étrangères à la doctrine de Zoroastre.

Voici maintenant les résultats fondés sur l'étude de la philologie et de l'histoire. Armaïti précède incontestablement les trois divinités sœurs, dans la société desquelles elle vient apporter sa protection aux hommes sincères et pieux. Ces trois divinités sont devenues le troisième, le quatrième, le cinquième Amchaspand. Les noms ont gardé leurs radicaux et n'ont fait que modifier leur forme ; mais quel est leur sens primitif ?

Le premier des trois compagnons d'Armaïti se nomme Kschattra-Vairya, la puissance extraordinaire, qui est devenue le fameux Schah-River des Parses.

Le second s'appelle Acha, la Vérité ; c'est le Ardi-Beheschl des Parses.

Le troisième est Vohu-Mano, d'où est sorti plus tard Bahman ; ce mot signifie la bonté, l'honnêteté, la piété.

Ainsi, celui qui, déclarant la guerre à son égoïsme,

s'abandonne à la volonté de Dieu, celui-là reçoit la puissance terrestre, la force, la propriété; cette terre, avec tous ses biens naturels, est ou sera l'apanage de l'homme de bien. Cette conception respire à travers l'œuvre entière de Zoroastre, comme à travers l'Ancien-Testament : « Ils seront les maîtres du royaume de la terre. »

Armaïti et son cortége sont en quelque façon des médiateurs entre la vie terrestre et l'existence du ciel ; mais leur puissance serait incomplète, leur influence trop bornée, s'ils ne s'associaient deux génies capables de suppléer à leur insuffisance : la Perfection et l'Immortalité.

Haurvatat : le Tout, d'où est sorti le sixième Amschaspand des Parses : Khordad.

Ameretat, l'Immortalité; le septième Amschaspand des Parses : Amerdad.

Nous voyons ici que toute la doctrine des Amschaspands n'est qu'un malentendu. Le système de Zoroastre est d'une clarté qui n'a d'égale que sa profondeur morale ; c'est une conception originale, un fait capital dans l'histoire du développement aryen.

Bien que les Parses fondent, sur le neuvième vers du chant cité plus haut et sur les commentaires dont il a été l'objet, la doctrine attribuée à Zoroastre sur la résurrection, il n'est pas le moins du monde question de cela chez Zoroastre. Ce qui se trouve dans ce chant, comme dans une infinité d'autres passages, c'est la doctrine qui proclame l'immortalité de l'esprit, c'est-à-dire de l'homme de bien. Dans Zoroastre, il n'y a qu'une contradiction, et encore n'est-elle qu'apparente ; les rapports de la matière et de l'esprit ne sont pas nettement établis. Ici l'esprit s'appelle le premier né, le premier vivant ; c'est le nom que lui donne un ancien psaume. Ailleurs, la vie de l'esprit, la vie céleste et divine, devient la vie dernière et définitive. Oui, en apparence, c'est bien la vie terrestre, avec ses luttes et ses sou-

cis, qui commence, et c'est au terme que se trouve la vie sans nuages et sans amertume ; mais, dans le monde abstrait de la pensée, la création idéale de l'esprit précède la matérielle, parce que toute forme visible exprime, et par conséquent présuppose une pensée. Nous nous abstiendrons d'approfondir davantage cette question, car nous ne sommes pas aujourd'hui mieux préparés qu'à l'époque de Zoroastre pour en entreprendre la solution. On a entassé là-dessus assez de rêves et de chimères : notre science consiste à savoir que ce ne sont que des rêves.

Quelque scrupule qu'on doive se faire d'attribuer à Zoroastre des maximes ou des doctrines émanées de ses élèves, il existe des fragments où l'on peut puiser des éclaircissements utiles sur le chant authentique que nous avons cité. Ils nous apprennent que ce chant a sans doute une importance essentielle, en ce sens qu'il proclame et résume un grand événement public, mais que, comme profession de foi, il se perd entre mille autres de même valeur parmi les Gathaz. Que Zoroastre en soit l'auteur ou seulement l'inspirateur, ces hymnes sont empreints d'un commun cachet de grandeur originale ; Zoroastre n'est pas un magicien téméraire, qui s'élève au-dessus de l'humanité ; c'est un voyant qui proclame la volonté de Dieu, instruit par d'infatigables réflexions, par l'activité sérieuse d'une longue vie. En voici un autre fragment :

Dieu vivant, réponds-moi, permets-moi de connaître la vérité.
Comment Dieu a-t-il mis au monde le premier nourrisson du ciel?
O Dieu sacré, ô Masda, n'es-tu pas le siége de toute vérité?
Dieu vivant, réponds-moi, permets-moi de connaître la vérité.
Qui est le premier père de la vérité, qui créa le soleil et les étoiles?
Qui préside à l'accroissement, à la décroissance de la lune? Masda, je voudrais bien le savoir.
Dieu vivant, réponds-moi, permets-moi de connaître la vérité.
Qui soutient la terre et les nuages au-dessus d'elle? qui créa l'eau, les arbres, les prairies ?

Qui donne des ailes aux vents et aux tempêtes, et qui couvre le monde de sa protection ?
Dieu vivant, réponds-moi, permets-moi de connaître la vérité.
Qui créa la lumière et la chaleur sereine, le réveil et le sommeil ?
Qui enseigne jour et nuit au sage à rester fidèle à son devoir ?

Nous y retrouvons la même conception. Les questions qu'y pose l'esprit inquiet de connaître son origine émanent d'une foi vive, et non du scepticisme. Le bon Génie a créé la terre ; c'est lui aussi qui la soutient, et dont la présence secourable dirige et gouverne l'univers. Les ténèbres racontent sa gloire aussi bien que les astres ; le froid et le chaud célèbrent sa bonté.

Telle est la croyance de l'homme de bien, croyance qui lui est inspirée par l'Esprit tout-puissant. L'univers est à Dieu, Dieu est dans l'univers ; l'homme de bien est la plus complète manifestation de Dieu.

Ainsi, dès la haute antiquité, dans l'aryanisme, l'Esprit est regardé comme un principe divin, seul digne d'adoration ; mais cet Esprit n'est pas seulement pour les Bactriens le principe du vrai ; il est aussi l'idéal du bien. Ce sont ces deux attributs qui font de lui le souverain sage, l'auteur de toute sagesse humaine. Or, le culte des dieux de la nature s'oppose à cette religion toute spiritualiste, et c'est ce qui fait regarder les dieux du naturalisme comme des génies hostiles qu'il faut combattre et dompter. La nature est le grand-prêtre de Dieu, mais elle n'est pas Dieu ; ses symboles sont dignes de respect, mais en tant seulement que l'Esprit les spiritualise et leur attache une valeur, une portée morales. Ces symboles ne sont rien sans l'Esprit ; c'est lui qui est le maître, le juge ; à lui de les anéantir, si bon lui semble.

C'est le bien qui doit triompher en ce monde ; il triomphera, mais non sans une lutte énergique. La vérité, soit dans nos rapports avec nos semblables, soit vis-à-vis de

nous-mêmes, est la pierre de touche de toute piété. Ainsi, déjà ici, la vraie piété se mesure à la vertu morale, à l'amour constant, à la passion inaltérable du bien, et non à des rites extérieurs ou aux œuvres accidentelles d'un enthousiasme passager.

Voilà bien l'esprit de l'aryanisme, non-seulement dans son côté pratique, mais aussi au point de vue de la spéculation, de l'abstraction métaphysique. L'identité du vrai et du bien, de la conscience et de la raison, cette fusion puissante de la métaphysique et de la morale, expliquent l'influence capitale exercée par Zoroastre depuis bientôt cinq mille ans sur l'Asie orientale.

De la Bactriane, cette doctrine passa en Médie. C'est là un fait incontestable ; les Mèdes ont eu la langue de la Bactriane et la religion de Zoroastre. Ils ont fait plus, ils ont propagé au loin cette religion. Suivant la tradition antique, un roi des Mèdes, qui portait le nom de Zoroastre, conquit, en 2234, la capitale du monde sémitique, Babylone, où le vrai magisme se mêla bientôt avec la sagesse chaldéenne, et s'altéra par cet alliage [1]. Ensuite nous voyons les Perses paraître sur la scène de l'histoire, grandir dans la croyance de Zoroastre, et mériter ainsi les éloges unanimes de l'antiquité. Gloire éclatante, plus que durable, car, un demi-siècle à peine après la fondation de l'empire des Perses, le despotisme et la corruption efféminée de l'Orient étouffaient déjà chez eux ces germes du spiritualisme primitif.

Ainsi s'abâtardit la religion de Zoroastre ; ainsi les ténèbres s'épaissirent autour de cette croyance à l'ordre moral. Comment une nation peut-elle réellement croire au triomphe du bien et du vrai sous le despotisme d'un Déjo-

[1] Ce n'est pas seulement avec la sagesse chaldéenne que le magisme se mêla dans Babylone, mais avec une tradition plus primitive, celle des Couschites, de la Babylone de Nemrod et des Oannès. (*Note de l'éditeur*)

cès ou d'un Xerxès? Aussi sous Artaxerxès voyons-nous tout à coup des cultes d'un esprit tout contraire à la doctrine de Zoroastre faire invasion dans la Perse.

Cette doctrine, nous l'avons dit, était pure; mais elle avait eu ses faiblesses et ses ombres. Il eût été digne de cet apôtre de l'esprit de repousser loin de lui tout symbolisme naturaliste, tout mysticisme magique. Pour cela il fallait un grand courage, le courage des premiers chrétiens. Abraham avait eu ce courage, et c'est ce qui l'élève au-dessus de son grand contemporain aryen. C'est ce qui a fait d'Abraham l'élu de Dieu, tandis que la religion de Zoroastre s'est absorbée dans le culte du feu et dans les formules de magie. Les concessions à la superstition populaire, après avoir altéré tout d'abord la pureté du système, ont fini par ruiner entièrement l'œuvre de Zoroastre[1].

Nous ne connaissons pas exactement la part personnelle que prit Zoroastre au vaste développement de sa religion; son histoire et sa destinée nous sont inconnues comme les luttes intérieures qu'il eut à soutenir. Nous savons seulement que sa secte, d'abord persécutée, s'étend déjà vers l'ouest avec une rapidité prodigieuse quelques années plus tard, probablement environ trente siècles avant notre ère, et fonde deux empires, le premier en Médie, le second, dans le cours du vingt-troisième siècle, à Babylone[2].

C'est vers cette époque aussi que doit tomber l'émigration forcée des partisans du naturalisme antique vers le pays de l'Indus. Ils y trouvèrent les Aryas déjà en pleine possession du pays, car les plus anciens émigrés avaient quitté la Bactriane avec la bénédiction d'Ormuzd.

Les disciples de Zoroastre n'ont pas su résister au despotisme ni à la superstition, ces deux grands mensonges,

[1] Elle se relève noblement aujourd'hui parmi les restes de ses fidèles dans l'Inde. (*Note de l'éditeur.*)

[2] Cette conquête de Babylone est fort discutable. (*Note de l'éditeur.*)

fléaux de l'humanité, qui désolent l'Asie depuis des milliers d'années ; mais la personnalité de Zoroastre n'a rien à faire avec la dégénération de sa doctrine. Que les strophes suivantes nous servent de témoignage de son génie :

Celui qui tout d'abord a créé de sa propre lumière la foule innombrable des astres célestes, celui-là tira de sa raison la vérité qui est le fondement de la vertu. O Génie sage, toi qui restes toujours le même, immuable, fais triompher la vérité.

C'est toi, sage Masda, toi le premier de tous, que je regarde comme le maître suprême de la nature et de l'esprit ; oui, je t'ai aperçu avec les yeux de l'esprit, j'ai trouvé en toi le père de la vertu, c'est toi que je regarde comme l'essence du bien, comme le créateur, comme le passage de toute vie.

C'est en toi que repose la terre sacrée, en toi que s'est formé avec tant de sagesse le sein de la terre : Esprit vivant, ô Masda, la terre suit la route que tu lui as le premier jour montrée ; elle récompense d'une large moisson le laboureur qui la travaille, et refuse ses faveurs à celui qui la néglige.

LIVRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS DE L'ASIE ORIENTALE AVANT J. C.

(SUITE.)

—

LES ARYAS DE L'INDUS ET DU GANGE

I

CONSCIENCE DE DIEU DES VÉDAS

La conquête du pays des Sept Fleuves par les Aryas et leur immigration dans ce pays nous sont présentées par les plus anciens monuments de l'histoire bactrienne comme des entreprises exécutées sous la direction du divin Ahoura-Masda ; ce royaume était la dernière des quatorze *terres promises* qu'il avait données aux Aryas. Ceci repousse évidemment l'opinion qui attribue cette émigration au schisme, à la révolution religieuse opérée par l'enseignement de Zoroastre. Si les émigrants eussent été les ennemis de ce prophète, les monuments authentiques qui nous restent des Bactriens de Zoroastre ne verraient pas dans leur exil une bénédiction céleste. Or, non-seulement ces monuments en-

tonnent à ce propos un hymne de reconnaissance, mais ce royaume aryen des pays de l'Indus est le seul qui échappe à leurs reproches ; c'est le seul où ils ne signalent aucune décadence, aucune hérésie.

Les émigrants ne pouvaient pas plus être des partisans que des ennemis de Zoroastre, car les dieux adorés dans le pays de l'Indus sont précisément les Devas, proscrits par le législateur bactrien. Il faut donc recourir à une troisième explication et admettre que ces mouvements de population remontent plus haut que Zoroastre et l'ont, selon toute probabilité, précédé de plusieurs siècles.

La linguistique nous conduit au même résultat. La langue des Védas est encore plus pure, plus primitive que le Zend, comme le Zend est à son tour beaucoup plus ancien que la plus ancienne langue du Gange, le sanscrit des brahmanes, d'où, vers l'époque de Bouddha, est sortie la langue vulgaire, le Pali.

Les deux dernières générations ont pressenti avec raison que les Védas nous ouvriraient sur l'histoire de l'esprit humain des horizons tout nouveaux. Aujourd'hui, bien que nous soyons encore sur le seuil du temple, notre regard a pénétré dans le sanctuaire avec une émotion sacrée. Les chants des Védas, surtout du grand recueil, du Rig-Véda, nous transportent déjà, par la beauté merveilleuse de leur langue, par l'imposante grandeur du fond, dans ces époques primitives où les ancêtres des Grecs et des Romains, et les nôtres en particulier, étaient unis par les liens d'une communauté toute fraternelle aux pères de ces Bactriens qui, plus tard, émigrèrent de l'autre côté de l'Hindoukousch. La langue des Védas ne diffère guère que par des degrés dans ses formes grammaticales et que par des nuances de prononciation, des plus anciennes formes du grec, de l'italique, surtout du latin. La langue des races slaves et germaines ne ressemble pas moins à cet antique idiome.

Mais ce qui nous émeut encore plus que l'analogie des formes, ce qui établit entre nous et ces frères aînés une étroite solidarité, c'est que tout ce qui tient au cœur de l'homme par les plus profondes racines a conservé chez nous tous à travers les siècles son nom primitif : père et mère, sœur et frère, etc., et tous les autres termes du même genre reproduisent de très-près la racine védique.

Si maintenant nous pénétrons plus avant dans la vie spirituelle que reflètent les Védas, leur importance augmentera encore à nos yeux. C'est là que nous trouvons le lien qui unit les Bactriens de l'Iran et les Aryas indiens, lien que nous ignorions entièrement jusqu'ici ; car, entre la religion de Zoroastre et celle des Indiens plus récents, le brahmanisme, il n'était pas possible d'établir cette relation, que révélait pourtant la langue. Nous n'avions pas, jusqu'ici, la clef du brahmanisme comme œuvre du développement général de l'esprit indien, clef sans laquelle nous étions hors d'état de comprendre le plus grand mouvement historique de l'Asie orientale, l'apparition et la réforme de Bouddha.

Les livres sacrés des Aryas de l'Inde sont, pour ainsi dire, plus voisins de notre esprit que les récits qui nous racontent les époques primitives de l'histoire des Juifs ; il y a dans les Védas un air de famille, une analogie de sentiments avec notre vie à nous, mille rapports enfin, quoique, à d'autres égards, ce soit pour nous un livre beaucoup plus fermé que les chants sacrés des Hébreux. Nous sommes ici en présence d'une vie mystérieuse à laquelle les plus anciens hymnes nous supposent déjà initiés ; c'est à peu près comme si nous n'avions, sur le développement de l'esprit juif d'Abraham à Jérémie, que le livre des psaumes. Nous possédons des hymnes inspirés de poëtes inconnus, composés au milieu et sous le coup de circonstances également inconnues. A peine avons-nous éclairci un point confus,

débrouillé quelque obscurité, que les ténèbres s'amoncellent de nouveau et ne nous permettent d'avancer qu'en tâtonnant.

Le seul épisode de vie positive, de réalité palpable, qu'on rencontre dans les Védas, est la célébration du culte des morts, et cette peinture est si digne, si élevée, qu'elle ne nous remplit pas seulement d'admiration et de respect, mais d'une sorte de fierté, comme si cette grandeur primordiale de notre race rejaillissait jusque sur nous.

L'état social de cette époque, c'est la vie pastorale à demeure fixe. C'est là l'existence de tribus aryennes qui se sentent unies par la communauté de langue et de culte, et qui se reconnaissent mutuellement comme les Aryas, les nobles, les purs ; ce qui ne les empêche pas de se faire fort habituellement la guerre. Souvent aussi les frontières sont le théâtre de luttes acharnées avec les indigènes primitifs. Mais le pays de l'Indus est déjà tout entier occupé par les Aryas et par leurs dieux. Tout maître de maison, tout patriarche, célèbre des sacrifices et les accompagne autant que possible de quelque chant sacré. Un sacrifice muet et matériel ne suffit pas aux besoins de leurs âmes ; il faut que l'esprit se révèle, et la voix des chantres éclate en paroles d'un rhythme exquis. Le génie qui créa la plus belle des langues continue à se servir de ce divin instrument avec une souplesse, une liberté admirables.

On trouve déjà de bonne heure des traces de corporations et de monarchie dans cette société, mais l'esprit de caste et la théocratie lui sont totalement inconnus.

Mais c'est en vain que nous cherchons dans ce monde quelque personnalité historique, quelque souvenir populaire, quelque légende poétique, quelque tradition relative aux anciens héros, c'est-à-dire aux civilisateurs des vieux âges. Rien de tout cela ; si vous croyez avoir saisi quelque personnalité vivante, l'illusion se dissipe bien vite, et votre

prétendu héros se trouve n'être qu'une création toute fictive et purement idéale.

Ceci s'applique en particulier à deux cycles épiques qui remontent à l'antiquité la plus reculée et portent une apparence de personnalité, la légende des Ribhous, les trois fils de Soudhauvan, et l'histoire d'Iama, le Djemschid des Perses.

Un érudit ingénieux et profond, M. Neve, a dernièrement encore voulu voir dans les Ribhous les héros de l'Inde. L'obscurité des Védas autorise jusqu'à un certain point cette interprétation, qui, selon nous, n'est cependant pas fondée, et les trois Ribhous, qui font d'une cuiller de Tvachtar (le Fabricateur, le Démiurge) trois cuillers, et en fabriquent ensuite une quatrième pour Agni (le Feu), sont précisément les personnifications des trois autres éléments, la Terre, l'Eau, l'Air.

Iama, le Jumeau, peut au premier abord être pris pour Adam, pour le premier père de l'humanité, mais il est en réalité le Prométhée divin, le Démiurge, le créateur de l'espèce humaine; son symbole est le soleil. C'est comme Dieu de cet astre qu'il élargit le sein de la terre en le fécondant et qu'il agrandit ainsi le domaine de l'humanité : conception profonde et grandiose, mais que les Védas, aussi bien que Zoroastre, obscurcissent et altèrent. C'est le moment de nous rappeler les trois phases que parcourt infailliblement, par une nécessité tout organique, le développement mythologique. La création, représentée d'une façon plus ou moins idéale, est l'objet de toute poésie primitive. L'âge poétique qui succède à cette forme primordiale, a toujours et partout un caractère sidéral et élémentaire, et ce n'est que dans la troisième phase que l'élément héroïque domine enfin à son tour.

La religion des Védas ne semble, à une vue superficielle, qu'une adoration matérialiste des puissances naturelles, du

Soleil, du Ciel, du Feu, des astres dont les évolutions périodiques contribuent à former l'année solaire ; mais on y sent bientôt les forces divines à travers la matière. Les Védas donnent au soleil tantôt l'épithète de Mitra (l'aimable), tantôt celle de Savitar (le générateur). Vis-à-vis du soleil et du ciel ils placent Agni, le feu, la divinité la plus voisine de l'humanité ; c'est lui qui est le pontife suprême des hommes, leur interprète auprès des dieux du ciel. L'hymne qui chante sa gloire brille non-seulement par l'élégance, la grâce merveilleuse du style, mais par l'élément spiritualiste, par l'âme tout humaine qui y respire. L'âme de l'homme cherche, dans le ciel serein comme partout, un Dieu de l'esprit ; le sentiment de la faiblesse, de l'imperfection terrestres éclate dans toute sa profondeur vis-à-vis de l'Infini, de l'Éternel, dont la contemplation est le sujet même de cette ode inspirée.

Ce désir, cette aspiration vers ce Dieu sans nom auquel n'est érigé aucun monument dans le Panthéon védique, n'a trouvé nulle part une expression plus grandiose que dans le 121e hymne du dixième livre du Rig-Véda. Chacune de ses strophes a pour refrain cette question :

A quel Dieu offrons-nous l'holocauste ?

Les brahmanes, qui veulent à toute force que chacun des hymnes védiques soit consacré à un Dieu particulier, en ont trouvé un pour celui-ci, un Dieu tout grammatical, le Dieu « Quel ». Le lecteur verra ce qu'il en doit penser.

LE DIEU INCONNU.

Au commencement paraît le germe doré de la lumière ;
Seul il fut le souverain-né du monde ;
Il remplit la terre et le ciel :
— A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ?

Lui qui donne la vie et la force, lui dont tous
Les dieux eux-mêmes invoquent la bénédiction,

L'immortalité et la mort ne sont que son ombre !
— A quel Dieu, etc.

Lui, seul souverain tout-puissant de l'univers,
De l'univers qui s'est éveillé et a commencé à respirer,
Lui qui règne sur l'homme et qui conduit l'animal!
— A quel Dieu, etc.

Lui, dont les montagnes couvertes de neige,
Dont le courant lointain de la mer, annoncent la puissance,
Lui dont les bras entourent l'étendue des cieux!
— A quel Dieu, etc.

Lui qui illumine l'éther, qui affermit la terre,
Qui fixe le ciel et même l'empyrée,
Qui a répandu la lumière à travers les couches des nuées!
— A quel Dieu, etc.

Lui que contemplent en tremblant la terre et le ciel
Que sa volonté a fixés,
Lui dont la tête rayonne de l'aurore,
— A quel Dieu, etc.

De l'endroit où se précipitèrent les puissantes eaux
Elles qui portent les germes, qui enfantent la lumière,
De cet endroit vint le souffle vivifiant des dieux.
— A quel Dieu, etc.

Lui dont le regard puissant s'étendit sur ces eaux
Qui portent la force et qui enfantent le salut,
Qui au-dessus des dieux fut seul Dieu!
— A quel Dieu, etc.

Qu'il ne nous frappe point, lui qui a créé la terre,
Qui créa le ciel, le gardien de la vérité,
Qui créa même les eaux puissantes et limpides !
— A quel Dieu, etc.

Dans cette sublime aspiration vers l'Esprit il y a deux éléments qu'il faut distinguer avec soin. C'est, d'une part, un progrès dans la voie de la mythologie, de l'autre, un retour vers la croyance primitive. La mythologie naturaliste n'est nullement la forme première de la religion, ainsi qu'on le

prétend souvent de nos jours. Une idée synthétique et unitaire la précède : la mythologie ne s'est formée que plus tard, par le besoin des âmes naïves de jouer avec des symboles. Ces symboles, ces paraboles, l'usage, la légende, la doctrine, les fixent et finissent par les identifier à l'essence même des choses. Le souvenir de l'idée première, à travers une foi complète dans la réalité des êtres mythologiques, ne se trahit nulle part d'une façon aussi évidente que dans les prières védiques : dans l'invocation directe au Dieu de la lumière, nous entendons l'écho d'une croyance obscurcie en un Dieu créateur et ordonnateur de l'univers, et cette conception répond à peu près à celle que se formaient de Zeus les anciens Grecs. Le Dieu serein de l'Éther nous donne la nourriture, le repos et le bonheur, en maintenant par sa vigilance l'ordre sur la terre.

Le Varouna védique, qui est l'Uranus de l'antiquité classique, exprime, comme plus tard Indra, l'autorité sereine, la bienfaisante souveraineté divine; ce sont tous deux des divinités favorablement disposées envers l'homme, vengeresses du crime, protectrices de l'ordre et de la paix; témoin ce beau chant de Vasichta, qui rappelle le psaume LI :

Varouna a préparé les voies du soleil, il a ouvert les sources célestes des rivières. Tel que l'aiguillon qui dirige les cavales, il fait marcher les grandes nuits avec les jours.

Le vent, c'est ton souffle qui agite l'air ; il s'y étend, en semant l'abondance, comme le robuste taureau s'étend sur le gazon. En toi existe l'immensité du ciel et de la terre. O Varouna, tous les mondes sont à toi.

Les fortunés rayons de Varouna voient autour d'eux les belles formes du ciel et de la terre. Les prêtres sages et pieux affermis dans la route du sacrifice élèvent leurs vœux vers Varouna.

Exempts de péchés, puissions-nous plaire à Varouna, qui est doux même envers le pécheur ! Puissions-nous augmenter la gloire du puissant fils d'Aditi! Et vous, secondez-nous toujours de vos bénédictions.

Ce spiritualisme religieux, empreint d'une moralité si profonde, éclate avec plus d'énergie encore dans un autre hymne de Vasichta à Varouna.

Il est né pour la force et la grandeur, ce Varouna qui a fondé l'immensité du ciel et de la terre. C'est lui qui, d'un côté, a développé cette grande et large voûte toute parée d'étoiles, et qui, de l'autre, a étendu la surface terrestre.

Ces mots, est-ce que je les adresse à moi-même? Comment puis-je m'élever jusqu'à Varouna? Recevra-t-il sans courroux mes offrandes? Comment faire pour contempler, d'un esprit pur, le Dieu plein de clémence?

O Varouna, aveugle que je suis, je demande d'où vient mon péché, et je m'adresse aux sages pour avoir une réponse. Les sages m'ont tous dit: Varouna est en colère contre toi.

O Varouna, quel péché si grand ai-je commis pour que tu veuilles frapper un chantre, ton ami? Dieu fort et invincible, dis-le-moi. Innocent et empressé, je t'adorerai.

O roi, pardonne-nous les péchés de nos pères; pardonne aussi les péchés dont nous avons été coupables nous-mêmes. Laisse partir en paix le chanteur, comme on laisse partir un voleur, comme on laisse s'échapper une génisse.

Mon action ne m'a point appartenu: c'étaient la précipitation, l'ivresse, la colère, le jeu, un oubli, la séduction exercée sur le jeune homme par un homme plus âgé, le sommeil, qui m'ont induit à faire le mal.

Tel qu'un serviteur sans reproches, je veux honorer un Dieu généreux et bienveillant. Que ce maître divin récompense notre faiblesse imprudente, et, plus sage que nous, qu'il donne la richesse à son chantre.

Ce qui nous touche dans cet hymne, c'est le mélange qu'il offre de profondeur et de naïveté. Le chantre n'ose pas encore descendre en lui-même; il s'excuse encore comme s'il se trouvait devant un juge qui lui fût étranger, comme si ce juge n'était pas sa propre conscience; mais le sentiment n'est pas loin de percer l'écorce. Le même esprit respire dans bien d'autres hymnes à Varouna, que renferme le Rig-Véda et que nous pourrions citer en foule :

Dans tous ces sacrifices que nous t'offrons journellement, ô divin

Varouna, nous pouvons, pauvres mortels, manquer à quelqu'un de nos devoirs.

Ne nous livre pas à la mort, au fer d'un ennemi, au ressentiment d'un furieux. O Varouna, par nos chants nous voulons adoucir et calmer ton esprit, de même que le conducteur d'un char délasse par sa voix son coursier fatigué.

Vers toi, comme l'oiseau vers son nid, volent mes pensées pour obtenir une existence prospère.

Et dans quel temps devons-nous invoquer l'illustre Varouna, qui possède la force et la richesse, et nous rendre propice celui qui est l'œil du monde?

Que Mitra et Varouna accueillent ce sacrifice offert pour tous deux; ils sont justes quand ils favorisent un pieux serviteur.

Varouna connaît la voie de l'oiseau qui vole dans l'air, celle du vaisseau qui vogue sur la mer.

Ce dieu ferme en ses œuvres connaît la marche des douze mois qui engendrent les êtres et celle du mois qui complète l'année.

Il connaît la course du vent qui exerce au loin sa surprenante puissance; il connaît la demeure élevée des dieux.

Au sein des siens réside et règne Varouna, fidèle à ses desseins et digne d'être honoré par des sacrifices.

Le sage voit toutes les merveilles accomplies par lui, comme celles qu'il accomplira.

Que ce fils d'Aditi, honoré par nos sacrifices, nous dirige chaque jour dans une bonne voie; qu'il prolonge notre existence!

Varouna a revêtu sa cuirasse d'un or éclatant et pur; des rayons de lumière l'environnent de toutes parts.

Nul dans le monde n'oserait affronter ce dieu, nul parmi ceux qui ont l'habitude du mal, de l'injure, du crime.

C'est lui qui prépare cette nourriture abondante, soutien de notre vie immortelle.

Après ce dieu qui éclaire le monde, ma prière soupire comme la vache après son étable.

S'il est vrai que mes libations te soient agréables, s'il est vrai que, comme sacrificateur, tu consommes notre offrande avec plaisir, nous voulons encore nous adresser à toi.

Et, en vérité, j'ai vu ce dieu visible pour tous, j'ai vu son char sur la terre. Varouna, exauce mes frères.

O Varouna, écoute aujourd'hui mon invocation, sois-moi favorable. J'implore ton secours.

Dieu sage, tu brilles partout au ciel et sur la terre. Écoute et sauve-nous.

Délie les chaînes qui nous serrent, d'en haut, d'en bas et du milieu. Fais que nous vivions.

Les chants relatifs aux funérailles ne respirent pas moins la sérieuse conviction religieuse et la noble fraternité des Aryas. Ainsi, dans le dixième livre du Rig-Véda, on place sur le bûcher du mort sa veuve et son arc ; on reprend l'arme pour la briser, en prononçant ces paroles :

Je prends l'arc de la main du mort ; puisse-t-il nous assurer la sécurité, la gloire ! quant à toi, reste là ; nous demeurons sur la terre, et, héros redoutables, nous vaincrons l'ennemi dans tous les combats.

Mais, auparavant, déjà le beau-frère du défunt ou un de ses anciens serviteurs a fait descendre la femme du bûcher en lui adressant ces exhortations :

Lève-toi, ô femme, reviens au monde de la vie ;
Tu partages la couche d'un mort ; descends de cette couche :
Tu as été suffisamment sa femme,
A lui qui t'a choisie et t'a rendue mère.

Voici donc précisément le contraire de l'effroyable coutume pratiquée parfois encore par les brahmanes en dépit de toutes les remontrances, de toutes les interdictions d'un gouvernement chrétien. Le sacrifice de la veuve était, prétendaient-ils, prescrit par les Védas. On leur a fait voir que cette absurde interprétation repose sur une falsification du texte précédent, et qu'on a prêté au livre sacré une prescription tout opposée à celle qu'il contient réellement.

Quand le bûcher est en feu, on adresse ces paroles à l'esprit du défunt :

Marche, marche sur ces antiques voies sur lesquelles s'en sont allés nos pères. Tu verras les dieux Varouna et Iama, les deux rois, les deux buveurs de libations. Va retrouver nos pères auprès d'Iama, dans le ciel élevé dont tu as mérité l'accès. Dépose là tout mal, puis reviens à la maison, et revêts ta forme nouvelle rayonnante d'un pur éclat. Là où les hommes pieux vivent dans le bonheur, c'est là que le dieu Savitri doit te transporter. Pouchan seul connaît tous ces espaces ; c'est lui qui doit nous conduire par un chemin sûr ; qu'il marche avec précaution devant nous, lui, ce héros divin, qui donne de si riches bénédictions, lui qui, né sur les confins de l'eau, du ciel et de la terre, connait le mieux deux séjours et parcourt sans cesse cette route. Va vers la mer, va vers

la terre, qui s'étend au loin, large et féconde, favorable et douce comme la laine à l'homme pieux. Puisse-t-elle te détourner de l'abîme du mal! O terre, ouvre-toi, sois clémente au nouveau venu, accueille-le avec bonté et amour : enveloppe-le, terre bienfaisante, comme la mère enveloppe son enfant de sa robe.

Quand les funérailles sont accomplies, le sacrificateur se tourne vers les assistants et leur dit :

Profitez du temps, réjouissez-vous de la vie, vous tous tant que vous êtes. Le créateur qui vous aime vous promet de longues années.

Le lendemain, les amis de la maison se réunissent hors de la demeure funéraire, dans le silence de la nuit, autour d'un feu flamboyant, et célèbrent les exploits des ancêtres. Puis, celui qui dirige la cérémonie dit aux parents :

Restez purs et pieux, vous les témoins de ce sacrifice,
Afin que votre route s'écarte de la maison de la mort,
Afin que votre vie soit plus longue,
Et que vous abondiez de troupeaux et de trésors.

Il verse ensuite des libations sur une pierre et prononce, en associant les assistants à sa pensée, la prière suivante :

De même que les jours suivent les jours,
Et les saisons les saisons,
De même, ô Créateur, donne à vivre à ces hommes,
Et fais que les enfants n'abandonnent pas leurs parents.

Alors s'avancent les femmes en se frottant les yeux, et le sacrificateur continue :

Les femmes s'avancent avec de l'huile et du beurre.
Ce ne sont pas des veuves, non! elles sont fières de leurs nobles maris;
Les femmes montent les premières vers le tombeau,
Ornées de riantes parures, sans douleurs et sans larmes.

Ensuite il engage les hommes à secouer leur abattement et à avancer.

Le torrent se précipite et vous atteindra tous; allons en avant, vous, compagnons du défunt. Laissons là ceux qui portent son deuil; mais, nous, partons et rejoignons les joyeuses luttes de la vie.

C'est ainsi que, le lendemain même des funérailles, le deuil

finit par un sentiment plus vif, plus énergique de la vie, et que la notion d'un Dieu aimable, clément et doux, éclate avec une grâce admirable. « Le sacrifice, dit Max Müller, est regardé comme une chaîne ininterrompue d'actions, qui unit les hommes d'aujourd'hui à leurs prédécesseurs et resserre les liens qui relient l'humanité à Dieu. » C'est le mot du Rig-Véda :

Il me semble voir, par les yeux de l'esprit, ceux qui ont autrefois célébré le même sacrifice.

Ce n'est pas seulement au défunt du jour que sont dus les sacrifices ; mais le fils ou le sacrificateur, quel qu'il soit, doit encore en offrir au père et à l'aïeul du défunt. Ce rite sacré n'est pas formulé dans les Védas ; mais, dans tous les codes indiens, nous en trouvons l'obligation proclamée comme fondement, comme base du droit d'héritage. Cette coutume, comme la croyance à la métempsycose, remonte évidemment aux Aryas les plus reculés. La première forme, en effet, de la croyance au divin dans l'homme, c'est la conception de la famille comme étant une communauté qui se développe, et l'expression de cette conception, c'est le droit d'héritage reconnu comme dépendant du culte des ancêtres.

Si la croyance aux héros surnaturels, que nous trouvons chez les Grecs et les Germains, fait ici complétement défaut, une pensée qui respire dans tout le culte des morts, c'est que les cœurs braves et nobles mèneront après la mort une vie toute divine ; c'est que les âmes des bons ne périssent pas. Le mot de Cicéron sur l'ancienne religion de son pays peut s'appliquer également ici : « Toutes les âmes sont immortelles ; celles des meilleurs sont divines. »

Ici reparaît chez les Indiens lama. Il est pour eux le dieu des bienheureux, non pas comme ayant été lui-même un homme, ainsi qu'on l'a prétendu, mais parce qu'il est le dieu du soleil de l'autre monde, et c'est ainsi que nous expli-

quons l'épithète de Jumeau qui s'attache sans cesse à lui. Le soleil, qui nous éclaire ici, éclaire ailleurs les bienheureux. C'est là qu'ils sont assis autour de lui, sous l'ombre épaisse d'un arbre luxuriant, au bord de frais ruisseaux, dans une éternelle tranquillité. Ce tableau nous rappelle Cronos dans l'île des bienheureux, et un rapprochement de même nature se présente à nous à la lecture de l'ode de Kasyapa :

Dans le monde immortel où brille l'éclat impérissable du soleil,
C'est là, Iama, qu'il faut me transporter;
Là où règne Iama, où sont les plus profondes retraites du ciel,
Où dorment les fleuves majestueux, oh! permets-moi d'y vivre éternellement.
Dans la triple voûte du ciel, où l'on vit, où l'on s'agite à plaisir,
Où sont les espaces inondés de lumière, ô laisse-moi y vivre éternellement.
Où résident le désir et le vœu, où demeure le soleil rayonnant,
Où est le bonheur et la plénitude, oh! laisse-moi y vivre éternellement.
Où règne le plaisir et la joie, où la passion et le ravissement,
Où tous les vœux sont exaucés, oh! laisse-moi y vivre éternellement.

Les ancêtres qui y vivent bénissent et protégent l'homme pieux, lui donnent la richesse, la force et la puissance, comme les génies des anciens Étrusques, comme les dieux Pénates des vieux Romains.

Ce sont deux chiens tachetés, ayant chacun deux têtes, qui conduisent les âmes sur la sombre voie, ce sont les chiens de Sarama. Le coupable doit redouter leurs morsures, mais ils conduisent l'homme juste vers Iama, sous la protection des dieux. Nous reconnaissons, dans ces deux chiens, le crépuscule du matin et du soir, cette obscure clarté qui flotte entre le jour et la nuit, la transition entre la sereine lumière qui règne sur la terre et la sombre obscurité des enfers.

C'est ainsi que s'explique la double pensée que nous rencontrons sans cesse dans ces chants des sacrifices. Les sacrificateurs disent au mort :

Évite sur la droite les deux chiens, couvée de Sarama, et avance sans crainte vers nos sages aïeux, qui, réunis à Iama, vivent dans une heureuse gaieté! Iama, protége-le, défends-le contre la dent des chiens, les gardiens vigilants; sauve-lui la vie et donne-lui le bonheur.

Quel est donc le charme secret qui a pu retenir dans les liens du naturalisme un peuple aussi spiritualiste, d'une piété si élevée, d'une foi si pure? Qu'est-ce qui a pu, durant de longs siècles, l'assujétir à une oisiveté honteuse? Qu'est-ce qui a produit la décadence profonde de sa conscience religieuse, de toute sa vie sociale et domestique?

Ce ne sont certainement pas les seules influences physiques : le passage du Sutledje, l'entrée dans une région plus méridionale, dans un climat amollissant. Quoique nous ne puissions nier l'action énervante des climats chauds sur les races aryennes, nous n'en sommes pas réduits à attribuer exclusivement à une cause tout extérieure l'affaissement de ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme. Nous avons devant nous trois faits capitaux dont le concours devait fatalement amener cette ruine morale de l'Inde : ce sont le nihilisme spirituel où Sakhya-Mouni (Bouddha) trouva son peuple, la superstition ridicule où était tombée la religion, l'effacement du sentiment de la personnalité, de la responsabilité morale ; en d'autres termes, le panthéisme, la théocratie, le despotisme.

Lorsque l'esprit a conquis la conscience des rapports directs qui l'unissent à Dieu, il a besoin de voir sa croyance prendre un corps, se réaliser autrement que par des symboles officiels, que par des rites sacrés. Il faut qu'il voie le divin sur la terre, ou bien, après quelques générations, sa foi s'égare et s'éteint. La forme la plus vive, la plus séduisante de cette irréligion, c'est un panthéisme spéculatif effréné. Ce panthéisme ôte nécessairement tout corps à la réalité, paralyse la force morale, la volonté d'exécuter le bien, de combattre le mal.

C'est dans un panthéisme de cette sorte que devait inévitablement tomber une nation aussi intelligente, si on la retenait trop longtemps dans ce naturalisme que Zoroastre s'était efforcé d'étouffer au nord des montagnes hindoues. Mais pourquoi a-t-elle permis qu'on l'y retînt? Les nations sont responsables d'elles-mêmes, quand elles se laissent détourner de leur mission par les despotes sacerdotaux et militaires, auxquels toute religion de l'esprit répugne et doit naturellement répugner. Quoi qu'il en soit, c'est ce despotisme, imposé pendant des milliers d'années à la conscience humaine, qui explique la gigantesque tragédie dont l'Inde a été le théâtre.

Les chantres aryens formèrent peu à peu une corporation, une caste sacerdotale ; les Voyants portèrent bien encore leur nom, mais, d'inspirés qu'ils étaient d'abord, ils étaient devenus des sacrificateurs, et plus ou moins des jongleurs. C'est être jongleur, en effet, que d'attribuer à des pratiques extérieures une vertu magique, et dix fois jongleur, que de prêcher la foi à ces pratiques comme l'essence de la religion. Ces jongleurs imposaient leurs inventions, leurs mensonges, à la conscience populaire[1]. L'histoire des Hindous se partage (ils l'ont eux-mêmes très-judicieusement remarqué) en quatre dynasties princières, dont les trois dernières disputent aux brahmanes la domination de l'esprit public, et en trois interrègnes de plusieurs siècles, pendant lesquels l'esprit recouvre quelque liberté.

Nul doute qu'un panthéisme rêveur ne se trouvât déjà en germe dans la foi des premiers temps, de ces temps passés aux bords du fleuve sacré, et dont les Védas sont le monument authentique : je n'en veux pour preuve que ce chant d'une si grande beauté poétique :

[1] Ceci est peut-être sévère ; car le genre humain a cru sincèrement à la *vertu*, à l'*efficace* des paroles, des formules, en un mot, à la *magie*. (*Note de l'éditeur.*)

LA QUESTION DU PENSEUR.

Il n'y avait ni être, ni néant, ni éther,
Ni cette tente du ciel.
Qu'est-ce qui aurait enveloppé (ce qui n'existait pas)? Où se cachait ce qui est caché?
Était-ce dans les flots? était-ce dans l'abîme?

Il n'y avait ni mort, ni immortalité,
Rien ne séparait la nuit obscure du jour lumineux :
Le Tout, indivisé, respirait seul; en lui rien ne respirait.
C'est là tout ce qui était.

Les ténèbres le couvraient, semblable à un océan que rien n'éclaire :
Ainsi le Tout était profondément caché dans le commencement.
Enveloppé en lui-même,
Il naquit, grandit par la vertu de sa propre chaleur.

L'Amour, le premier, pénétra le tout,
L'Amour, ce premier germe de l'ardeur intellectuelle :
Méditant dans leur esprit, de sages Voyants
Sentirent cet antique lien qui rattache l'être au néant.

Ce rayon que les Voyants virent partout,
Était-il dans l'abîme, était-il sur les hauteurs?
Le semence fut jetée, des forces naquirent;
La nature gisait ici-bas, là-haut était l'acte et la volonté.

Qui donc le sait? qui donc l'a jamais proclamé,
Le point d'où jaillit la vaste création?
Les dieux vinrent plus tard qu'elle.
Qui donc peut savoir d'où elle vint?

Lui seul de qui elle vint, la vaste création,
Soit qu'il la créât lui-même, soit qu'il ne le fit point,
Lui qui regarde du haut du ciel,
Lui le sait en vérité,— ou lui-même ne le saurait-il pas?

Ces pensées ne furent point un fruit isolé de la contemplation poétique : nous les retrouvons sous forme métaphysique, comme réponse aux grandes questions de l'origine du monde, de l'intervention de Dieu dans le monde, du rapport

de la vie individuelle avec la vie universelle. Le passage suivant du Samavéda, qui appartient, comme le dixième livre du Rig-Véda, au dernier âge de l'Inde antique, montre le passage du naturalisme primitif des Védas à la philosophie indienne :

Le Brahma fut enfanté le premier, avant le commencement des âges.
C'est du Brahma que s'est déployée la brillante lumière.
Le premier et le dernier échelon de l'être lui appartiennent.
L'essence de l'être et du non-être n'est révélée que par le Brahma.

Qu'avons-nous ici? Est-ce Brahma, le dieu suprême des brahmanes, ses prêtres? Non, c'est seulement le Brahma (neutre), une abstraction qui appartient tout entière à la vie idéale, qui n'a pas ses racines dans la tradition historique, mais bien dans un ancien rite de la religion védique. La valeur de ce mot est tout abstraite, et il finit par acquérir le sens d'absolu et d'éternel.

Le commencement de la période brahmanique est séparé par 1500 ans au moins de l'époque de Bouddha. Ce sont ces quinze siècles qui virent se former la littérature sanscrite, d'abord comme langue vivante, ensuite comme langue exclusivement savante, et c'est la même période que signale l'entier développement du brahmanisme.

Nous voyons ce système, avec ses castes étroites, ses ablutions sans fin, ses expiations, ses sacrements, former peu à peu une religion toute nouvelle, puis s'engourdir insensiblement pour se relever encore une fois avec un fanatisme passager après le triomphe du bouddhisme. Une lutte sanglante s'engage au huitième siècle de notre ère; le brahmanisme remporte la victoire dans l'Inde proprement dite, pendant que le bouddhisme se maintient aux extrémités de l'Inde et devient, chez les populations touraniennes de la haute Asie et de la Chine, la religion dominante de trois cent millions d'hommes.

Quelle était la conception que se formaient de l'intervention de Dieu dans le monde les Indiens brahmaniques? C'est la seule question qui doive ici nous occuper. Mais il est impossible d'entrer dans cette étude avec succès, si l'on perd de vue les deux points que voici :

D'abord il faut savoir que le brahmanisme est plus encore le contre-pied que la continuation de la Conscience védique de Dieu. Ce sont des dieux tout nouveaux, d'une valeur métaphysique inconnue jusqu'alors ; nous voyons s'élever devant nous tout un panthéon, avec Brahma, Vischnou et Siva, sur la trinité une et indivisible desquels on a construit tant de systèmes chimériques. Pour dissiper tous ces fantômes, il faut, avant tout, rétablir le vrai cadre historique du développement indien et nous efforcer d'en reconstruire la rigoureuse chronologie.

Ensuite il sera nécessaire de se rappeler ce que nous avons dit, dans l'introduction de cet ouvrage, sur l'idée qu'il fallait se faire des rapports du panthéisme avec la Conscience de Dieu naturelle et saine. Le panthéisme proprement dit est entièrement inconciliable avec la personnalité morale. Mais, dans une période de décadence, il peut devenir pour les peuples un point d'appui et un refuge contre le matérialisme superstitieux dans lequel tombe fatalement toute religion bâtie sur des documents purement historiques, dès que la conscience de l'unité divine s'affaiblit et s'éteint.

Aussi, l'élément panthéiste, après la ruine de la liberté, après la décadence du sentiment de la personnalité, devait prendre peu à peu le dessus dans l'Inde. L'entraînement vers le panthéisme signale toutes les époques d'abaissement, de dissolution sociale.

Après la période de la religion naturaliste, après l'ère des Védas, l'Inde aurait eu besoin d'une religion nouvelle plus spiritualiste, plus morale, d'une réforme semblable à celle

de Zoroastre, sauf le magisme. A cette seule condition le sentiment de l'unité de l'Esprit pouvait s'épurer, s'éclaircir; sinon, devait commencer un développement maladif, complexe et obscur. Tout ce que peut faire la philosophie en pareil cas, c'est de favoriser le développement de la mythologie, ou bien de recouvrir l'ancien culte d'une couche de panthéisme ou de théisme. Dans l'Inde, la philosophie de la plus grande partie des brahmanes a dérivé tout d'abord au panthéisme et s'est perdue dans un abîme de subtilités logiques et métaphysiques. Une autre école brahmanique, plus restreinte, n'est arrivée qu'à un vague et vide déisme. Quant à la masse des populations de l'Indus, plongées dans une indifférence profonde ou dans une absurde superstition, leurs dieux sont une espèce de mélange, de compromis entre les anciennes divinités du naturalisme et les monstres confus de la philosophie brahmanique.

II

LE BRAHMANISME ET SA PHILOSOPHIE

Ne méconnaissons pas la profondeur de l'idée d'où sort le brahmanisme, et qui se manifeste d'abord par le brillant essor de la mythologie, par un remarquable élan poétique, par des systèmes philosophiques abstraits. Mais gardons-nous toutefois d'assigner à ce vaste développement un rang élevé dans l'histoire du sentiment de Dieu dans le monde. Là où la réalité est considérée comme rien et l'existence comme un mal, l'histoire de ce sentiment n'existe plus, à vrai dire. Les grandes pensées qui s'agitent encore dans de pieux esprits appartiennent à l'inspiration de l'âge antérieur. Tout le reste n'est que le jeu stérile des intelligences perdues dans un monde de chimères. Tel est l'état de cette

grande période du brahmanisme, pour laquelle l'Allemagne a professé un enthousiasme sans bornes, tandis que l'Angleterre a le plus souvent méconnu la profondeur première de l'idée brahmanique. Tout cela n'est qu'une ivresse mystique et qu'un vain rêve. — Oui, mais c'est le rêve d'un peuple noble et intelligent, qui, enfermé par une impitoyable théocratie dans les limites étroites d'une religion surannée et superstitieuse, dégradé par des dynasties voluptueuses et cupides, finit par perdre le sentiment de l'ordre moral, de l'intervention divine dans le monde, et tombe enfin, de la domination de ses deux tyrans, spirituel et temporel, sous le joug de la conquête mahométane.

Le panthéisme amena une double corruption. Il corrompit, d'une part, l'esprit national de l'aryanisme et tout ce qu'il y avait de primesautier, de naïf et de vigoureux dans l'ancienne religion ; de l'autre, il énerva la saine philosophie. Il revêtit de formes polythéistes l'idée spiritualiste qui est au fond de cette philosophie, et, en même temps, pour flatter les instincts populaires, il conserva les anciens hymnes adressés aux dieux du naturalisme, auxquels personne ne croyait moins que les inventeurs des nouvelles idoles panthéistiques. Il n'y a donc pas seulement erreur, il y a mensonge dans ces combinaisons hétérogènes du brahmanisme. Bientôt, les brahmanes n'entendirent plus rien à la langue des Védas, qui avait passé, par une série de transformations, du sanscrit au pali. Ils comprenaient encore moins désormais les idées qui étaient au fond des croyances instinctives des premiers *Voyants*.

La tendance de la race aryenne. restée profondément spiritualiste en dépit de tout, ne pouvait se contenter de ce culte barbare et abstrait à la fois, de ces incarnations symboliques. Elle aspirait à une idéalité plus élevée ; elle provoqua la naissance d'une philosophie qui avait ses racines dans la période védique de la Conscience de Dieu. Cette philo-

sophie naquit un peu avant le bouddhisme, six siècles avant J. C. Cette première école s'efforça de pénétrer l'essence du Brahma, qu'elle regardait comme l'âme du monde, comme la substance première et la cause de tout être. On lui a donné le nom de Vedanta (le but de la science) ou de Mimansa (recherche de la sagesse, philosophie), et on l'a opposée à la philosophie Sankhya (méditation, contemplation, raison pure). La première est considérée comme une sorte de scolastique, qui s'astreint à l'étude des livres sacrés et ne cherche qu'à introduire l'unité dans le chaos des légendes, des créations religieuses ; la philosophie sankhya, qu'on lui oppose, est, dit-on, au contraire, une doctrine panthéiste ou même athée. La première aurait uniquement tenté de spiritualiser les dieux du brahmanisme; la seconde aurait brisé avec la croyance populaire et les enseignements des Védas. L'histoire authentique ne sait rien de ces prétendues oppositions. J'avoue que la seule différence que je remarque entre les deux systèmes, c'est la forme un peu plus dialectique, la méthode un peu plus rigoureuse, qui distinguent le second. Quant aux Védas, il n'en est question ni dans l'un ni dans l'autre. La philosophie Sankhya entre plus avant dans l'étude du phénomène de l'âme humaine, rattachée par le corps au monde extérieur; mais l'identité de l'Être suprême et de la pensée est proclamée dans les deux écoles. Dans la philosophie Vedanta, Brahma est, nous l'avons dit, l'âme du monde, l'essence primitive qui seule existe réellement. Non-seulement la matière n'est qu'une apparence fugitive; mais l'âme individuelle n'est ellemême qu'une forme passagère, qu'un de ces flots qui surgissent un moment dans l'océan de l'être infini, pour s'affaisser et s'évanouir l'instant d'après. La philosophie Sankhya est un peu plus consolante, en ce qu'elle regarde la délivrance de l'esprit des tourments de l'existence comme le but nonseulement de la vie spirituelle, mais de la nature entière.

La philosophie Sankhya n'est pas plus athée que le système Vedanta, où Brahma est proclamé le principe, la source des êtres. Ils sont l'un et l'autre des écoles panthéistes, parce qu'ils anéantissent la liberté morale de l'homme, et, avec elle, le sentiment du mal moral.

La théocratie brahmanique n'a pas plus attaqué la philosophie Sankhya que la Vedanta, pendant qu'elle a de très bonne heure déclaré la guerre au bouddhisme et accablé ses partisans de sanguinaires persécutions.

D'où vient cette différence? De ceci. Le brahmanisme avait la prétention de fortifier par sa philosophie la croyance aux dieux des Védas et de l'ancien naturalisme, et restait en apparence dans le courant de la tradition. Les écoles de brahmanes laissaient la hiérarchie debout avec sa puissance illimitée et ses droits exclusifs; Bouddha sapait ces priviléges par la base. Tandis que les adorateurs du métaphysique Brahma respectaient les rites, les sacrements de l'Église matérielle, Bouddha ne ménageait point le brahmanisme et cherchait à dissoudre tout le culte extérieur qu'avaient institué les brahmanes.

Nous croyons pouvoir appuyer tout ceci sur des preuves irrécusables, bien que nous soyons là-dessus en désaccord avec l'opinion la plus généralement admise parmi les philosophes.

Quel rôle joue donc, dans l'histoire que nous avons entreprise, le développement brahmanique? Le rôle de l'ombre par rapport à la lumière, un rôle essentiellement négatif. Il repose sur une conception malsaine et corrompue, conception qui nie absolument la réalité des choses créées, et par conséquent la présence réelle de l'être divin dans la création. Par contre, le mouvement brahmanique nous ouvre des horizons nouveaux sur la route que suivent toutes les religions en décadence; il est plein de pensées sublimes qu'on peut dégager de la teinte maladive qui les recouvre.

Enfin, il est d'une importance capitale comme préparation, comme introduction au bouddhisme. Nous avons résumé en quelques propositions les idées fondamentales de ses diverses écoles d'après les Pouranas et les Oupanichads.

1. — Conception brahmanique de Dieu et du monde

L'absolu est le Brahma. C'est là une locution consacrée par un antique usage et qui se trouve déjà dans le passage du Samavéda, cité plus haut, où il est dit :

Le Brahma fut enfanté le premier avant le commencement des âges.
C'est de Brahma que s'est déployée la brillante lumière.
Le premier et le dernier échelon de l'Être lui appartiennent.
L'essence de l'Être et du Non-Être n'est révélée que par Brahma.

Voici ce que disent, au sujet de ce Brahma, les Oupanichads ; l'Oupanichad Kenecchitam d'abord :

Nous ne comprenons pas comment on enseigne ce Brahma. Il est autre chose que le connu. Il est aussi au-dessus de l'inconnu. Ce qui n'est pas exprimé par la parole, mais ce par quoi la parole est exprimée, sache que cela est le Brahma. Ce qui ne pense pas par l'esprit, mais ce par quoi l'esprit pense, sache que cela est le Brahma, etc.

Si maintenant tu crois savoir ce que c'est que le Brahma, tu sais en réalité bien peu de chose sur le Brahma. Celui qui dit que le Brahma est inconnu, celui-là connaît le Brahma; celui qui le connaît ne le connaît pas. Ce n'est pas par la connaissance, c'est par l'ignorance qu'on le connaît.

Et, dans un autre Oupanichad, l'Oupanichad Kathaka :

On ne peut l'atteindre ni par la parole, ni par la pensée, ni par la vue; celui-là seul peut l'atteindre qui dit : Il est, il est. C'est ainsi qu'on peut l'apercevoir et dans son essence !

L'Oupanichad Tchandogya s'exprime ainsi :

L'Être est la racine, le repos, le fondement de toute créature.

Ces pensées, nous les avons trouvées plus haut chez Lao-Tseu, à peu près sous la même forme.

Le monde est un sacrifice fait par Brahma ; c'est la con-

séquence de son aspiration vers le fini, qui a nom Maïa, c'est-à-dire l'illusion. Le premier trait qui ait rapport à cette idée, plus tard si étrangement développée, se trouve dans l'Iadchnavindou :

De même que l'araignée fait sortir les fils d'elle-même et les retire, de même que les plantes sortent de la terre et les cheveux de l'homme vivant, de même cet univers est un germe sorti de l'Être éternel.

Voici maintenant dans l'Oupanichad Tchandogya une véritable cosmogonie.

Le soleil est Brahma, telle est la doctrine. En voici l'explication : Au commencement, le Tout n'existait pas ; lui existait. Il se métamorphosa et devint un œuf. Au bout d'un an, l'œuf se fendit en deux ; une moitié de la coquille était d'or, l'autre d'argent : l'argent c'est la terre, l'or c'est le ciel.

L'idée d'une personnalité morale réglant, maintenant l'ordre universel, cette idée, qui éclate à tous moments dans les Védas, s'affaiblit de plus en plus. On y trouve çà et là quelques allusions, comme dans l'Iadchnavindou, par exemple.

C'est de la destinée et de l'action de l'homme que dépend le succès d'une entreprise. Or, la destinée n'est évidemment que le résultat de la conduite de l'homme dans une vie antérieure. De même qu'une voiture ne saurait avancer sans roues, de même, sans l'action de l'homme, le destin ne peut se réaliser.

La personnalité humaine s'évanouit complétement, pour ainsi dire, dans la conception de la Maïa, de l'illusion, tandis que, chez les héros de la Grèce, au contraire, l'élément divin s'humanise. Dans les poésies grecques, dont l'anthropomorphisme est l'essence, on retrouve d'ailleurs des traces évidentes de l'ancienne conception aryenne, des passages où la divinité se révèle dans l'homme comme vengeresse de l'iniquité, de l'insolence et du crime.

2. — Philosophie vedanta.

Cette école accentue plus vivement encore les maximes

que nous venons d'énumérer. Ainsi Sankara, le plus fameux de ses maîtres, prête à peu près ce langage à Brahma :

Je suis le grand Brahma, qui est éternel, pur, libre, un, constant, heureux, infini. Celui qui ne contemple rien d'autre, qui se retire dans un lieu solitaire, qui étouffe la voix des passions et leur impose le joug, celui-là comprend que l'Esprit est un et éternel. Un sage doit confondre, anéantir dans l'Esprit toutes les choses sensibles, et ne contempler jamais que l'Esprit qui équivaut au pur espace. Brahma est sans grandeur, sans attribut, sans caractère, sans dualité. »

Pour cette philosophie, le monde, la création, c'est le non-être.

De même que les tours du jongleur ne sont qu'une vaine apparence, de même le spectacle du monde est une forme trompeuse sans fond réel. De même que le monde des rêves est une illusion, de même aussi le monde du réveil est semblable à un songe.

L'âme elle-même n'existe pas réellement : ce n'est qu'en Brahma qu'est l'être. L'homme se voit dans les autres, et, dans les autres, il ne voit que l'apparence de l'être. C'est là le sens de cette parole : « Voilà ce que tu es ! »

Si, par cette parole : « Voilà ce que tu es, » on reconnaît qu'il n'y a pas de différence, alors disparaît pour l'individu la nécessité d'être soumis aux destructions et aux renouvellements du monde, et pour Brahma l'obligation de créer, parce que tout ce qui est division, séparation, repose sur une conception imaginaire. Qu'est-ce donc que la création? La métamorphose du monde. La création est une illusion produite par la confusion, l'obscurité qui est dans les noms, dans les formes, etc., et toute cette confusion naît elle-même de l'ignorance. La création n'a pas d'autre réalité.

Cette philosophie, qui ne se propose d'autre but que la connaissance à tout prix, arrive logiquement à la théorie du néant, en faisant disparaître le particulier, l'individuel, dans l'Éternel, c'est-à-dire dans l'indivisible qui se révèle dans l'espace et le temps.

De cette doctrine découle tout naturellement ce désespoir inerte, cette indifférence glaciale qui semble à plus d'un la philosophie véritable. Ainsi nous lisons dans le Sankara Atcharya :

Une goutte qui tremble sur l'arbre du Lotus,
C'est là ce qui reste de cette vie passagère.
Les huit montagnes avec les sept mers,
Le Soleil, les dieux eux-mêmes, les dieux puissants,
Toi, Moi, le Monde, tout sera détruit
Par le Temps ; pourquoi donc se soucier de quoi que ce soit ?

3. — Philosophie sankhya.

Le seul document authentique que nous ayons sur ce système, est jusqu'à présent le Sankhya-Karika, publié en original et commenté par Colebrooke, ensuite traduit par Windischmann, Lassen et Wilson. C'est un résumé très-concis, très-condensé, mais très-fidèle des œuvres des premiers disciples et apôtres de Kapila, le fondateur.

Pour saisir la conception fondamentale de cet étonnant petit livre, il faut bien constater les quatre points suivants :

L'esprit individuel (Pouroucha), l'homme, se distingue de la nature. Or, la nature a une double face ; soit qu'on la considère comme forme, comme apparence (Prakriti), soit qu'on la regarde comme la racine, comme le fond caché sous cette forme (Moula-Prakriti). Chaque esprit taille dans la nature ce qui lui agrée et se forme ainsi un corps. La vie consiste dans l'alliance du corps et de l'âme. Mais cette alliance est, à vrai dire, l'association du paralytique et de l'aveugle, car l'esprit ne saurait pénétrer directement le fond de la nature, et n'entre en rapport avec elle que par la forme dont un lambeau l'enveloppe. La nature est sans conscience, sans connaissance ; elle n'a pas de but personnel ; elle ne fait que servir à l'esprit, sans savoir à quoi elle sert. Cependant toute la création repose sur cette combinaison, sur cette coopération. La fin de la vie et de toute activité de la créature, c'est le perfectionnement de l'esprit, c'est la délivrance de la nature par l'esprit. L'esprit assiste comme témoin à toute la vie de la nature ; son action n'est qu'appa-

rente, son instinct est de jouir de la nature, puis d'en reconnaître le néant. Ce sentiment est le seul vrai ; il mène à la délivrance ; grâce à lui, les facultés raisonnables arrivent à l'empire. Dès que le néant de la nature est reconnu, le but de la vie est atteint. L'alliance de l'esprit et de la nature peut subsister quelque temps encore, mais la nature n'a plus d'attraits, plus de puissance, et laisse l'esprit en paix ; elle se retire comme la danseuse après le spectacle. Ainsi, la fin de l'esprit, c'est de se délivrer de la nature et de délivrer en même temps la nature elle-même. Cette fin doit terminer la série des existences ; l'esprit, arrivé à sa perfection, n'est plus assujetti à renaître.

Il est évident que le principe moral est ici singulièrement effacé, ainsi que la conscience du monde moral. Ce principe n'a pas totalement disparu : parmi les facultés qui se développent dans l'homme, grâce à l'alliance de la nature et de l'esprit, la faculté morale est expressément indiquée ; la justice et l'injustice forment la première des antinomies qui s'y rapportent. Mais on fait, dans ce système, une beaucoup plus large part à la connaissance du vrai qu'au sentiment du bien ; la conscience morale n'y apparaît que sur l'arrière-plan.

C'est la capitale, mais unique objection à faire à la philosophie Sankhya, du moins d'après ce que nous en connaissons jusqu'à ce jour. Elle est tout aussi peu athée que la doctrine de Bouddha. Elle nie, aussi peu que la philosophie Védanta, l'existence de l'esprit, qu'elle reconnaît comme distinct de la nature.

Elle reconnaît même d'une manière éclatante l'unité de l'esprit humain, puisqu'elle fixe pour tous les esprits un seul et même but, la justice et la connaissance. Le document dont nous parlons proclame même explicitement cette unité et lui oppose la diversité de la création dans tout ce qui n'est pas humain. Nous soutenons donc que ce système,

loin d'enseigner le néant de l'esprit, proclame au contraire son éternelle durée et fait de lui le principe de la création tout entière. Comment peut on qualifier d'athée une philosophie qui traite l'esprit individuel comme une unité simple et indivisible? D'après l'idée fondamentale de cette philosophie, si l'esprit cessait d'exister, la création tout entière périrait, car la création n'a pas d'autre but que de réaliser l'esprit. La personnalité réside dans chaque esprit, et non dans ce que l'esprit emprunte au grand Tout, à la source commune des esprits. Il en résulte que tout ce qui n'est pas sorti de la nature ne peut périr; or, comme l'esprit n'en émane pas, la vie de l'esprit n'est pas soumise à la loi de mort.

Nous avons dû réhabiliter la philosophie Sankhya du reproche d'athéisme qu'on lui a mal à propos adressé. Est-ce à dire qu'elle soit irréprochable? Nullement, et, si la partie spéculative du système nous semble à couvert contre toute attaque sous ce rapport, nous jugeons désespérant le côté pratique, l'enseignement moral. Suivre cette doctrine ferait de toute la vie une lutte amère, une longue souffrance.

L'école dont nous parlons a sans aucun doute précédé le bouddhisme. Elle contient, en effet, tout le fondement spéculatif de la religion de Bouddha. Ceci nous prouve déjà la fausseté de l'opinion accréditée sur Bouddha, opinion complétement inconciliable, comme nous espérons le prouver plus loin, avec les documents les plus authentiques qui nous restent du bouddhisme. Kapila, du reste, était un philosophe, Bouddha un saint contemplatif. Enfin, pour ce qui concerne la forme de la doctrine Sankhya, à en juger par nos trop insuffisants monuments, elle est extrêmement imparfaite. Bien qu'elle ait un peu plus de régularité que celle de la philosophie Védanta, la dialectique, la méthode rigoureuse, y font complétement défaut. Ce sont

des maximes, des sentences, ce n'est pas un corps de doctrine; l'échafaudage logique n'y est pas.

Ceux qui font sortir la philosophie grecque de la philosophie indienne, qui traitent Platon et Aristote de plagiaires ou d'imitateurs, font preuve d'une grande ignorance sur l'histoire du développement philosophique; mais, d'autre part, ceux qui traitent d'athée la philosophie indienne n'ont certainement pas approfondi les monuments qui nous en restent. Nous rencontrerons sur le terrain du bouddhisme des adversaires plus sérieux. Contentons-nous pour le moment d'établir que ceux qui interprètent le Nirvana mystique du bouddhisme par la doctrine du néant, doivent, s'ils veulent être conséquents, traiter de la même façon tous les mystiques du monde, jusqu'à Fénelon et à madame Guyon[1]!

4. — Bouddha et le Bouddhisme.

Il faut avoir suivi le long et tragique développement du brahmanisme, non pas seulement pendant les dernières périodes de son règne, mais pendant plus de mille ans : il faut se représenter vivement tout ce qu'il y a de malsain dans cette conception, tout ce qu'il y a d'insoutenable dans cette contradiction perpétuelle, dans ce mélange monstrueux de la poésie la plus élevée et de la réalité la plus écrasante; il faut se figurer l'influence énervante exercée par le climat, pour comprendre Bouddha, la bizarrerie de ses expressions, la puissance de dissolution dont fut douée sa réforme, son prodigieux succès, enfin. Ce n'est qu'en pesant tous ces précédents du bouddhisme, qu'on échappe

[1] Nous sommes heureux de saluer ici, en passant, un livre qui laisse loin derrière lui tous les travaux publiés jusqu'à ce jour sur la philosophie indienne. C'est le *Christianity and Hinduism*, de M. Rowland Williams. Les rapports du christianisme avec le brahmanisme et le bouddhisme y sont exposés dans une série de dialogues avec autant de clarté que d'élégance: nous nous félicitons d'être d'accord avec M. Williams sur les points capitaux.

au danger de se méprendre grossièrement et sur son prophète et sur l'histoire de l'humanité tout entière.

Schakhya (l'Expiateur) était essentiellement Hindou. De famille princière, il avait étudié la philosophie des brahmanes, puis s'était fait moine mendiant. Sa prédication dura vingt et un ans; il mourut à cinquante-six ans. Il passa sa vie active au milieu de nombreux disciples, devenu promptement l'espoir et l'appui de tous les pauvres, de tous les opprimés du royaume de Magadha et des régions voisines. Nous trouvons en lui, d'après les documents les plus dignes de foi, un caractère si noble, si dévoué, où l'amour du prochain déborde avec tant de force, où la raison guide si sévèrement les moindres actions, qu'il nous est impossible de le prendre, comme on l'a voulu faire, pour un charlatan ou pour un fou. Nous savons que Bouddha enjoignit à ses disciples de raconter ce qu'ils avaient entendu de sa bouche. On pense que, jusqu'au second concile, la tradition orale perpétua seule l'enseignement de sa doctrine; mais, lorsqu'on prétend que les récits, que les monuments qui nous en restent, ne remontent pas plus haut que le troisième concile, tenu en 246 av. J. C., ou même que cet autre concile qui eut lieu vers le milieu du second siècle avant notre ère, au plus fort de la lutte des sectes et de la confusion des partis, on porte, nous le croyons, un jugement un peu téméraire. Nous mentionnerons, en effet, plus bas, quelques autorités qui prouvent qu'Aschoka cite, dans sa missive au troisième concile, quelques sentences et plusieurs hymnes de Bouddha. Il en résulte que les sept livres dont il y est parlé étaient déjà en grande vogue avant le milieu du troisième siècle.

Les sentences simples et sans art, les paraboles et *logia* qui composent ces évangiles bouddhiques, ne pouvaient suffire au goût raffiné et dépravé des Indiens. A la pre-

mière réunion qui eut lieu après la mort de Bouddha, Ananda, le seul témoin oculaire, le seul auditeur assidu des leçons du maître, le disciple sur lequel Bouddha se reposait de la propagation de sa doctrine, Ananda était déjà exclu du conseil comme hérétique et n'obtenait le droit d'y rentrer qu'après avoir abandonné aux rêveurs formalistes, partisans rigoureux de la hiérarchie, la direction du conseil. Après un pareil début, nous ne pouvons naturellement espérer d'avoir un tableau fidèle qui reproduise la simplicité première de la doctrine. Juger le bouddhisme par ces images qui le défigurent, c'est juger l'expression d'une physionomie par le pâle reflet qu'en donne une glace sans tain. Aussi la critique ne devra-t-elle accepter sans réserve que les règlements d'Aschoka, que sa fameuse missive, que les règlements qui ne s'éloignent pas trop de la naïveté première. La critique est déjà entrée dans cette voie ; elle a mis en lumière bien des points de la vie morale, du rôle pratique, de l'activité prodigieuse d'un des hommes les plus merveilleux qui aient illustré l'humanité ; mais il lui reste encore beaucoup à faire[1].

[1] C'est à J. J. Schmidt que revient l'honneur d'avoir, en 1831 et 32, posé pour la première fois la base historique, le terrain solide sur lequel doit se placer la critique vis-à-vis du bouddhisme. Guillaume de Humboldt (1836) affermit encore ce terrain et suivit le système de chronologie des Singhalais; mais c'est Eugène Burnouf, hélas! trop tôt ravi à la science et à ses gigantesques travaux, qui appliqua avec un rare bonheur le principe de la saine critique. Son livre sur le Bouddhisme, interrompu par sa mort, est un chef-d'œuvre de critique; il repose en grande partie sur le recueil et le commentaire des monuments bouddhistes du Nepal, monument dont un érudit anglais infatigable, M. Hodgson, fit généreusement hommage, en 1837, aux sociétés asiatiques de Londres et de Paris. Le livre profondément instructif de Hardy, *Manual of Budhism* (publié en 1846), les œuvres de Lassen (1847-52), et la critique de Weber, partent du même principe. Le document le plus important qui ait paru depuis Burnouf est le texte d'un ancien livre pali, très-estimé de tous les partis; c'est le Dhanımapadam (les traces de la loi), c'est-à-dire Recueil de maximes. Nous devons cette publication aux encouragements donnés par le gouvernement danois. Enfin, les dernières années ont également apporté un large tribut aux études orientales. Nous trouvons, par exemple, dans le second volume de l'*Histoire universelle* de Dunker,

L'idée que nous nous faisons de Bouddha est tout juste l'opposé de l'opinion admise par Burnouf et tous ses successeurs, à l'exception de Mohl, d'Obry et de Dunker. On croit communément que le bouddhisme, c'est-à-dire la religion du monde qui compte le plus de sectateurs et qui a civilisé et moralisé des millions d'êtres humains, est une religion athée et matérialiste. C'est ainsi, en effet, qu'il faudrait qualifier une doctrine qui n'enseignerait, comme le prétendent nos adversaires, que le non-être, et par conséquent la négation de Dieu. Si cela était, Bouddha serait pour le moins en dehors du cercle de nos recherches, car il n'y a pas de négation plus formelle de l'ordre moral, de l'intervention divine dans les choses de ce monde, que ce nihilisme.

Nous allons montrer que cette manière d'interpréter le bouddhisme est dénuée de tout fondement. *A priori*, elle semble déjà inadmissible; une étude consciencieuse des faits en fera plus éloquemment encore éclater la fausseté.

Voici une traduction aussi fidèle que possible de trois hymnes empruntés aux « Traces de la loi, » au Dhammapadam :

LES MILLE PAROLES.

En vain tu aligneras mille paroles en sentences retentissantes, elles ne valent pas une seule sentence profonde qui donne la paix, ne fût-ce qu'à un seul homme.

Quand tu déclamerais cent de tes chansons en les faisant retentir bien

un exposé fort remarquable de l'histoire de l'Inde et quelques intéressants chapitres consacrés au bouddhisme. En 1859 parurent deux articles inspirés du même esprit, une monographie de Max Muller, publiée par *le Times*. Mais l'œuvre la plus importante est sans contredit le livre si substantiel de Karl Friedrich Kœppen, intitulé : *la Religion de Bouddha;* c'est un manuel indispensable à tous ceux qui s'intéressent à ces questions. Nous regrettons seulement que l'auteur attribue à Bouddha lui-même, et non aux incertitudes d'une tradition séculaire, la confusion d'idées, l'obscurité qu'il remarque dans le système bouddhique. Nous ne partageons pas non plus l'opinion de ce critique sur le *nirvana* et toute la métaphysique du bouddhisme.

haut, une seule maxime de notre doctrine vaudrait mieux, ne donnât-elle la paix qu'à un seul homme.

Celui qui triomphe de cent mille hommes dans la mêlée est sans doute un héros ; mais il est un héros bien autrement digne de renom, celui qui se dompte lui-même.

Ni dieu, ni Gandava, ni Mara, ni Brahma lui-même ne peuvent annuler le triomphe remporté sur soi-même par un pareil homme.

Immolez tous les mois mille victimes, immolez-les pendant des siècles ; tous ces sacrifices ne vaudront pas un moment de méditation intime, de pieux recueillement.

Tout ce que l'univers peut offrir de sacrifices en une année, tout ce que chaque homme peut immoler dans une vue intéressée, ne vaut pas le quart du religieux respect professé par un homme envers la vertu.

Celui qui est plein d'une piété respectueuse envers ceux qu'il doit révérer, celui-là sera riche de ces quatre biens : longs jours, beauté, joie, puissance.

Mieux vaut un seul jour de vie réglée et sage que cent années de vie folle et déréglée.

Mieux vaut un seul jour de volonté énergique et ferme que cent années de faiblesse, de mollesse morale.

Mieux vaut vivre un jour en songeant aux vicissitudes de la vie que cent années dans l'insouciance et la légèreté.

Mieux vaut vivre un jour en cherchant la voie de l'immortalité, que cent jours sans y songer.

Mieux vaut vivre un jour en contemplant les hauts sommets de la loi, que cent années sans les contempler.

LA PAROLE DE BOUDDHA.

Celui qui est invincible, celui que rien ne peut dompter en ce monde, Bouddha qui contemple l'infini, qui n'a laissé aucune trace, quel vestige vous le révélera ?

Celui qu'aucune passion ne peut leurrer, qu'aucun être ne peut attirer, Bouddha qui contemple l'infini, qui n'a laissé aucune trace, quel vestige vous le révélera ?

Les dieux eux-mêmes envient l'homme qui ne se lasse pas de la méditation, qui se contente d'un paisible repos, plein de pieux souvenirs.

La naissance de l'homme est pénible, sa vie l'est aussi; il est pénible d'entendre la vérité; le commencement de la science est amer.

Ne rien faire de mal, ne négliger rien de bien, conserver pure et sans tache sa pensée, telle est la loi des bouddhistes.

La meilleure prière est la patience douce et modeste. Pour le bouddhiste, Nirvana n'est que ce qui est bien [1].

Il ne sait pas dompter ses sens, celui qui frappe les autres; il n'est pas pénitent celui qui nuit à son prochain.

S'abstenir toujours de l'injure, ne jamais faire tort à personne, pratiquer la tempérance dans le boire et le manger, sur la couche solitaire, vivre dans les plus hautes méditations, telle est la loi de Bouddha.

Une pluie de richesses n'assouvit pas l'envie d'en avoir; la volupté n'apporte que peu de joie, mais beaucoup de chagrin, et sage est celui qui le comprend.

Les jouissances partagées, même avec les Dieux, ne donnent pas au sage le vrai plaisir; celui qui est vraiment sage se réjouit de voir mourir en lui tout désir.

Les hommes qui sont encore sous le joug de la crainte se cherchent contre elle un abri sur les montagnes, dans les bois; ils se précipitent et se cachent dans les arbres sacrés.

Mais ce n'est pas là un asile assuré, ce n'est point le refuge suprême, et l'homme qui y court ne sera point délivré de ses douleurs.
Celui-là qui se réfugie chez Bouddha, qui s'attache à sa communauté, celui-là seul comprendra clairement les Quatre grandes Vérités.
Qu'est-ce que la douleur? Quelle est sa source et sa fin? Le sage verra les Huit Routes qui mènent à l'apaisement de toute douleur.

C'est là ton refuge le plus sûr, le plus élevé, et celui-là seul sera délivré de la douleur, qui se sera choisi ce refuge.

Il est difficile de trouver un pareil homme, on n'en rencontre pas partout, mais, où il en existe un, la maison doit prospérer.

[1] *Nirvana*, l'extinction, signifie, dans cette philosophie morale de Bouddha : la *paix de l'âme*, et non, comme dans la philosophie métaphysique que nous avons analysée plus haut, l'anéantissement de toute réalité.

Il est plein de délices, le commerce de Bouddha, le chemin de la vraie doctrine, l'accord parfait de la communauté, l'accord qui règne dans cette méditation fraternelle.

Il est respectable celui qui révère les Bouddhas et leurs élèves, eux, les dompteurs du mal, les exterminateurs de la souffrance.

Celui qui honore fidèlement de pareils hommes qui sont paisibles et sans crainte, celui-là commet une bonne œuvre qui ne sera jamais assez appréciée.

PAROLE DE BRAHMA.

Dessèche le torrent des passions, déracine le désir, ô brahmane. Tu connais l'avenir lorsque tu connais l'anéantissement, ô brahmane.

Celui qui a reconnu les deux rives, celle de droite et celle de gauche, celui-là voit tomber les liens qui enchaînaient son esprit.

Celui pour lequel il n'y a ni droite ni gauche, celui que rien n'effraye et qui est indépendant de tout, celui-là je l'appelle brahmane.

Le penseur qui vit immobile, libre de soucis et d'affaires, qui, ignorant le désir, atteint au sommet, celui-là je l'appelle brahmane.

Le soleil brille au ciel, la lune de la nuit scintille, le guerrier est reflété dans l'onde ; le brahmane brille dans la pensée, et Bouddha brille, le jour et la nuit, dans son plus vif éclat.

Celui qui a dépouillé le mal s'appelle brahmane. Celui qui mène une vie paisible est un expiateur ; celui qui est libre du désir est nommé dompteur des sens.

Ne faites pas violence au brahmane, ne lui portez pas atteinte. Malheur à celui qui maltraite ou même touche le brahmane.

L'abstinence de l'agréable sied au brahmane; quand l'orage de l'âme s'apaise, alors toute douleur ne tarde pas à s'éteindre.

Celui dont le corps, la parole et le cœur sont sans aucune tache, celui qui s'est ainsi trois fois dompté, celui-là, je l'appelle brahmane.

Celui qui a reconnu la vraie loi de la divinité, celui-là doit la révérer, de même que le brahmane révère le feu sacré.

Ce n'est ni la chevelure, ni la naissance, qui font le brahmane. L'homme vrai et pieux seul est le brahmane.

Insensé, que te serviront ta chevelure, tes belles fourrures et tes richesses, si, en ornant tes dehors, tu laisses sans culture le dedans de ton âme.

L'homme couvert de haillons, maigre et nu, qui médite dans la vaste solitude de la forêt, celui-là, je l'appelle brahmane.

Ce n'est pas la naissance qui fait le brahmane, cela ne dépend pas de la mère. J'appelle brahmane le pauvre qui n'a aucun désir.

Celui qui a brisé tous les liens et ne tremble jamais devant rien, l'homme indépendant et vraiment libre, voilà celui que j'appelle brahmane.

Celui qui, tout innocent qu'il soit, supporte l'injure, les coups, les fers, fort avec patience et douceur, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui a reconnu qu'avec la vie finit toute douleur, qui est libre et sans reproche, celui-là je l'appelle brahmane.

Le sage, plein de prudence, qui connaît la route à prendre et la route à laisser, qui gravit le sommet de toutes choses, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui n'a besoin ni de compagnons, ni d'amis, qui se passe de maison et n'a que peu de besoins, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui ne bat pas un faible animal, ni même un fort, ni ne permet qu'on les batte, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui, attaqué, ne résiste pas et se montre doux à ses ennemis, celui qui n'envie rien aux envieux, celui-là seul je l'appelle brahmane.

Celui dont la parole est douce, instructive et vraie, celui qui ne recourt jamais à l'insulte, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui de l'âme duquel le désir et la haine, l'arrogance et l'hypocrisie se sont détachés comme la graine de moutarde tombe de la pointe du trait, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui n'a de prétention à rien de long, de court, de petit, de grand, de doux, d'amer, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui n'a aucun désir dans ce monde, aucun dans l'autre, celui qui est vide de toutes passions, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui n'aspire à rien et ne doute plus quand il a vu la vérité, celui qui a reconnu l'immortalité, celui-là seul je l'appelle brahmane.

Celui qui a dompté le bien et le mal et déposé toutes chaînes, qui vit sans souffrance et sans vice, celui-là je l'appelle brahmane.

Celui qui est pur comme la lune, celui dont rien ne trouble l'égalité d'humeur, celui qui a éteint la flamme des désirs, celui-là seul je l'appelle brahmane.

Celui qui a dompté tout ce monde qui lui est ennemi, celui qui sans encombre pénètre sur la rive opposée, celui qui vit dans la pensée, libre de désir et d'hésitation, celui qui renonce à toute propriété, cet homme-là seul, je l'appelle brahmane.

Celui qui connaît le commencement et la fin des choses sans devoir sa science aux livres, celui qui est heureux et sage, celui-là seul je l'appelle brahmane.

Ces trois hymnes, auxquels ressemblent les vingt-trois autres du recueil, nous montrent le réformateur profond, énergique, inspiré, qui fonde toute morale sur la piété et la charité sincères, charité résidant elle-même dans la connaissance du vrai, de l'immuable, dans l'amour du prochain et de la nature entière. Le moyen de l'acquérir, c'est l'apaisement des sens et l'abnégation. Le résultat obtenu par cette méthode est un état moral libre de tous désirs.

Toute la vie, toute la pratique de ce merveilleux génie s'accordent à merveille avec cette théorie. Il n'entre pas en lutte ouverte contre la religion nationale ; Brahma est pour lui aussi le souverain Dieu dans le sens de la philosophie Sankhya ; mais le sage ne demande rien ni aux dieux, ni aux hommes ; le brahmane, quand il est digne de ce nom, mérite toute vénération en sa qualité de penseur. Bouddha ne prohibe pas directement les castes, mais il abolit le monopole de l'enseignement confié aux brahmanes, en formant une corporation de frères et de sœurs mendiants choisis parmi les plus basses classes de la société. Autour de cette association se groupe peu à peu la foule des auditeurs que nous appellerons laïques et parmi lesquels s'établit une nouvelle distinction en faveur des plus âgés.

Quant à ses disciples (il commença par en avoir cinq), il leur recommande la vie en commun, la prédication perpétuelle, la méditation et l'action. Sa doctrine a ses racines dans les mêmes principes de morale que prêchaient à Strasbourg et à Cologne Eckard, Tauler et Suso. Le détachement de soi-même est la condition de toute vie religieuse; celui qui est sans désir, qui est mort à lui-même, celui-là vit de la vraie vie.

Il prescrit à ses disciples des commandements dont quatre sont de pure morale, mais dont le cinquième, dans son sens le plus général, n'est qu'un simple conseil de tempérance. Voici le texte :

Ne pas tuer un être vivant;

Ne pas voler;

Ne pas commettre d'impureté;

Ne pas mentir;

Ne rien boire d'enivrant.

Ce n'est que plus tard que le nombre de ces préceptes fut porté jusqu'à quinze, par l'addition de détails accessoires. Boudha ne voulait pas qu'on satisfît à son troisième commandement à la manière d'Origène. C'est ce que nous montre cette belle sentence :

Si l'esprit, qui est le maître, est dompté, ses serviteurs seront d'eux-mêmes forcés de s'abstenir. A quoi sert donc de tuer la faculté et non le mauvais esprit?

Il s'élève avec énergie contre les excessives macérations physiques :

Celui qui veut devenir Arya (vénérable), doit se garder de ces deux choses : les désirs pervers et les mortifications des brahmanes. »

Tout homme accablé par le joug du désir, qu'il soit simple croyant ou Arya, est repoussé du troupeau. La formule la plus antique qui résume la croyance du bouddhisme, et qui sert aussi de conclusion à tous les livres sa-

crés, a été trouvée dans l'Inde sous une antique pyramide bouddhique. Dans l'île de Ceylan, le Thibet, chez les Birmans, tout le monde, même les femmes et les enfants, la sait par cœur. La voici :

Les états qui sortent d'une cause, le Bienheureux (Bhagavat) en a expliqué l'origine ; ce qui peut combattre l'influence de ces états, il l'a aussi expliqué.

Ce que nous avons traduit par état, s'appelait en sanscrit Dharma, en pali Dhamma, et signifie primitivement loi, devoir, puis, par la suite, tout ce qui est la suite naturelle, nécessaire d'une cause, et, par conséquent, un état. Pénétrez la profondeur de cette maxime si simple, et vous y trouverez les Quatre Vérités qui forment la base de la métaphysique bouddhique.

1. L'existence est souffrance.

2. La souffrance est reconnue comme une conséquence nécessaire de certaines causes.

3. Il faut mettre un terme à la souffrance.

4. Il y a une voie pour y arriver, et c'est cette voie que Bouddha a enseignée[1].

Toutes les communautés bouddhiques s'accordent là-dessus. Seulement, chez certaines associations du Sud et du Nord, on rapproche souvent la première de ces propositions d'une autre maxime que nous avons citée plus haut dans la traduction du Dhammapadam. C'est une preuve de plus que nous possédons dans ce recueil de sentences bouddhiques un monument authentique des plus anciennes traditions.

C'est à la même famille de notions bouddhiques qu'appartiennent les Conseils de Bouddha à la communauté, contenus dans le Soutra des Quarante-deux paroles ; ces conseils étaient, dans toute la haute Asie comme en Chine, l'objet de la plus haute vénération.

[1] Voir plus haut, sur ces Quatre Vérités, la deuxième hymne.

Enfin, nous retrouvons la même conception dans le monument le plus ancien et le plus accrédité, dans la profession de foi qu'a faite Bouddha lui-même sur Dieu et sur le monde. Nous voulons parler de la prière usitée dans toutes les communautés bouddhiques et qui se trouve déjà dans le Dhammapadam.

Or, l'histoire de l'humanité nous le montre, toutes les fois que la spéculation et la croyance populaire coïncident et se rencontrent sur cette idée fondamentale de toute philosophie morale, il arrive que la spéculation aspire à subtiliser cette croyance, à pousser jusqu'à l'excès ce sentiment du divin en nous, à faire disparaître, ou à peu près, la différence qui sépare le fini de l'infini. Cette déformation peut tourner soit à l'idéalisme, soit au panthéisme objectif ; elle peut même tomber jusqu'à un nihilisme désespérant. Deux moyens s'offrent à l'humanité pour combattre cette pernicieuse tendance. Le premier est de fonder la philosophie de l'histoire sur une méthode rigoureuse, et de l'associer à une saine et vigoureuse éducation nationale. Le second est de réaliser dans l'état la conscience religieuse, c'est-à-dire de faire reconnaître et proclamer, par la forme du gouvernement, la liberté, le progrès de l'esprit. Si les nations, au lieu de saisir ces deux planches de salut, négligent la vie intellectuelle et morale, les travaux de la pensée, et restent indifférentes à leur état social, cette insouciance les précipitera vers l'abîme du nihilisme qui doit fatalement les engouffrer.

Les plus anciens documents bouddhiques prouvent, nous l'avons vu, que Bouddha se servait de la méthode usitée dans l'Inde pour délivrer ses élèves et ses partisans de la souffrance morale qui les opprimait, pour les sevrer de tout désir et peu à peu de toute affection. Nous avons rencontré là-dessus des témoignages irrécusables, d'une clarté parfaite et qui ne prêtent pas à double entente. Il nous reste à

chercher si, parmi les exposés métaphysiques les mieux accrédités du bouddhisme et qui expriment les opinions professées par Bouddha lui-même, quelque passage nous induit à croire que Bouddha ait vu dans le Nirvana l'anéantissement du principe pensant.

Parmi les Soutras ayant une valeur historique indubitable, Burnouf cite le Soutra de Mandatri. Ce Soutra nous raconte la scène où Bouddha, trois mois avant sa mort, accompagné de son élève Ananda, va prendre congé de la belle ville de Vachali. Après avoir mangé en commun le riz sacré, Bouddha tombe dans une méditation profonde et finit par s'écrier :

Le solitaire a renoncé à un être qui possède des propriétés moitié analogues entre elles, moitié différentes, et aux éléments qui constituent cette vie.

Attaché à l'esprit, abîmé en soi-même, il a brisé sa coquille et s'en est enfui comme l'oiseau s'enfuit de l'œuf.

Puis apparaît l'élément mythique, légendaire : un grand mouvement se manifeste dans le monde des esprits par un violent tremblement de terre. Le bienheureux explique ainsi ce phénomène : Tous les esprits, même ceux du mal, sont sensibles à l'entrée d'un Voyant dans sa carrière terrestre et le sont plus encore à l'accomplissement de cette carrière par une belle mort; tous s'écrient :

« Vois, d'autres êtres sont nés parmi nous. »

Que le lecteur compare ce tableau avec les traditions antiques dont nous avons parlé plus haut, et il jugera que ce n'est pas là une légende de pure invention, mais un reflet de la poésie des plus anciennes traditions. Bouddha l'a évidemment reproduite comme un fait réel. En tout cas, ce n'est pas le langage d'un athée. Bouddha termine par une profession de foi toute prosaïque sur l'état de son âme, profession de foi dont le narrateur ne sait que faire, parce qu'elle est beaucoup trop simple et trop humaine pour ces

superstitieux disciples qui racontaient, à leur façon, la vie de leur maître et pour les communautés qui prêtaient l'oreille à leur voix.

Un peu plus tard, lorsqu'il approchait de sa fin, Bouddha exposait ainsi de nouveau l'état de son âme :

J'ai atteint la plus haute sagesse ; je suis sans souhait, je ne désire rien, je suis sans égoïsme, sans intérêt, sans orgueil, sans arrogance, sans haine. Jusqu'à présent je haïssais, j'étais passionné, plein d'erreurs ; esclave de la naissance, de l'âge, de la maladie, du chagrin, de la douleur, des souffrances, des soucis, du malheur. Puissent des milliers d'hommes quitter leur demeure, vivre en saints, et, après avoir vécu de contemplation et renoncé au désir, ressusciter dans la renaissance des mondes de Brahma et les remplir par troupes innombrables!

Voilà le Nirvana de Bouddha ! Il vit encore, mais il a secoué le fardeau du moi ; il n'a aucun désir, n'éprouve aucune haine ; tout en lui est amour et paix.

Cette interprétation s'accorde seule avec ces paroles : « Jusqu'à présent je haïssais, etc. » Nous avons trouvé plus haut la même pensée et le Nirvana considéré comme l'état bienheureux de l'âme sur cette terre. Pour conclusion, Bouddha énonce le vœu prophétique que des milliers d'hommes, exaltés par sa vie, son expérience et son enseignement, renoncent au monde et vivent désormais dans la bienheureuse communauté des esprits. Ce sont bien là les adieux d'un personnage réel ; c'est là le langage du vrai Bouddha, du fils de roi qui a préféré au monde la misère et la pauvreté ; c'est ce que personne ne pouvait inventer, notre narrateur moins que tout autre, le vrai, l'authentique Ananda, le témoin fidèle des origines du bouddhisme. Mais nous avons des témoignages encore plus décisifs.

Dans un des récits légendaires (l'Avadana) dont Burnouf cite des passages, se trouve la maxime suivante mise dans la bouche du Bienheureux (Bhagavat) et adressée à la communauté.

Brahma est dans les familles où l'on vénère religieusement et avec fidélité le père et la mère, car, d'après la loi (l'enseignement du maître), le père et la mère sont, pour le fils, Brahma lui-même.

Le précepteur est dans les familles
Le feu du sacrifice est dans les familles
Le feu du foyer céleste est dans les familles
Le Dieu (le Deva, probablement Indra) est dans les familles
} où l'on honore le père et la mère.

Mais peut-être prétendra-t-on que tout cela ne représente que l'élément extérieur de la doctrine du prophète, et que, dans les discours spéculatifs où respire le véritable esprit, où éclate l'intime pensée de Bouddha, l'athéisme et la doctrine nihiliste sont explicitement formulés. Jusqu'à présent, nous avons trouvé tout le contraire ; mais on dresse devant nous l'épouvantail de l'Abhidharma, de la métaphysique bouddhique. Affrontons cette tête de Méduse. Mais laissons d'abord parler le champion le plus savant, le plus convaincu de l'opinion que nous combattons.

La doctrine de Bouddha, selon Burnouf, se ramène aux propositions suivantes. Le monde est soumis à d'incessantes transformations ; la mort et la vie se succèdent dans un tourbillon perpétuel. L'homme doit traverser la création, et, de même que sa condition actuelle est fixée par sa conduite dans les existences précédentes, de même son existence à venir dépend du rôle qu'il aura joué dans l'existence actuelle. L'homme vertueux ressuscitera avec un corps divin, le coupable avec un corps de damné. Mais ces récompenses et ces peines qu'obtient ou que subit l'âme dans ses migrations à travers les diverses phases de l'existence humaine, loin d'être éternelles, ne durent qu'un temps limité.

L'espoir de salut que Bouddha apporte aux hommes est, suivant Burnouf, la possibilité d'échapper à cette migration perpétuelle, par l'état moral que Bouddha nomme le Nirvana. Nirvana signifie dépérissement, extinction d'une exis-

tence comme d'une lumière. Le Nirvana complet, c'est la mort. Mais il y a un signe précurseur de cet anéantissement final, un état de pure et vive lumière où l'âme du vrai Bouddha saisit directement la vérité sur tout ce qui est de la terre, c'est-à-dire comprend le néant des choses terrestres. Dans ses sermons et ses maximes, Schakhya-Mouni invoquait deux sortes d'autorités : la sainteté de sa vie et son état d'illuminé, de voyant ; ce sont ces deux caractères qui constituent le vrai Bouddha ; science et sainteté, tels en sont les deux attributs. C'est ce qui fait que Bhagavat (le bienheureux) se trouve aussi souvent désigné sous le nom de Schakhya-Mouni que sous celui de Bouddha.

Commençons par écarter cette interprétation dénuée de tout fondement, que le Nirvana ne commence qu'après la mort. Nous avons jusqu'à présent vu partout le contraire. En tous cas, un penseur familiarisé avec l'étude de la Conscience de Dieu ne saurait trouver là dedans rien qui sente le matérialisme ou l'athéisme. Pour ce qui est de la métempsychose, de la migration des âmes, les Égyptiens l'avaient admise déjà et s'étaient fixé comme but, comme idéal de béatitude, le terme de ces vicissitudes par lesquelles passe tour à tour l'existence terrestre. Cette fin n'était autre chose que la réunion à Osiris de chaque individu. Ce n'était là nullement un anéantissement panthéistique ; l'âme unie à Dieu gardait son individualité ; les Égyptiens comptent avec raison comme les premiers qui aient proclamé l'immortalité de l'âme. Combinons maintenant ces deux théories authentiques de la métempsychose et de l'union finale à Dieu, il en résultera une croyance à l'immortalité qui se concilie parfaitement avec celle de Platon et d'Aristote[1]. L'âme est immortelle comme esprit ; la vie terrestre n'est pas sa vraie vie, et l'homme, à mesure qu'il recon-

[1] Pour Aristote, n'y a-t-il pas de réserves à faire ? (*Note de l'éditeur.*)

naît l'inanité des choses terrestres, s'approche de plus en plus de la vie supérieure. Bouddha, qui a posé précisément les mêmes principes, a-t-il pu arriver à une conclusion toute contraire ?

Sur le chemin à suivre pour parvenir à cette fin, Bouddha ne dit rien qui ne se retrouve dans les écrits théosophiques des Pères de l'Église et des mystiques allemands et autres du treizième siècle, pour ne pas dire dans le texte de l'Évangile, celui de saint Jean par exemple. Le renoncement à soi-même, y est-il dit, c'est l'action de mourir à soi-même, de dépouiller tout égoïsme, tout intérêt. Tout ce qu'il y a de mortel en nous doit être anéanti; Dieu doit, pour ainsi dire, l'aspirer à lui. Est-ce là, je le demande, un signe d'impiété, et ces doctrines ont-elles jamais été regardées comme un symptôme d'athéisme, si ce n'est par Caïphe, les empereurs païens et le pape Jean XXII?

Écoutons maintenant Burnouf résumer les résultats de ses recherches.

« Les doctrines athées du Sankhya étaient, en ontologie, l'absence d'un Dieu, la multiplicité et l'éternité des âmes humaines, et, en physique, l'existence d'une nature éternelle, douée de qualités, se transformant d'elle-même et possédant les éléments des formes que revêt l'âme humaine dans le cours de son voyage à travers le monde. Schakhya-Mouni prit à cette doctrine l'idée qu'il n'y a pas de Dieu, ainsi que la théorie de la multiplicité des âmes humaines, celle de la transmigration, et celle du Nirvana ou de la délivrance, qui appartenait en général à toutes les écoles brahmaniques. Seulement, il n'est pas facile de concevoir aujourd'hui ce qu'il entendait par le Nirvana, car il ne le définit nulle part. Mais, comme il ne parle jamais de Dieu, le Nirvana, pour lui, ne peut être l'absorption de l'âme individuelle dans le sein d'un Dieu universel, ainsi que le croyaient les brahmanes orthodoxes, et, comme il ne parle

guère plus de la matière, son Nirvana n'est pas non plus la dissolution de l'âme humaine au sein des éléments physiques. Le mot de *vide*, qui paraît déjà dans les monuments que tout nous prouve être les plus anciens, m'induit à penser que Schakhya vit le bien suprême dans l'anéantissement complet du principe pensant. Il se le représenta, ainsi que le fait supposer une comparaison répétée souvent, comme l'épuisement de la lumière d'une lampe qui s'éteint[1].

Burnouf continue :

« Sa doctrine se place, en opposition au brahmanisme, comme une morale sans Dieu et comme un athéisme sans nature. Ce qu'il nie, c'est le dieu éternel des brahmanes et la nature éternelle des Sankhyas; ce qu'il admet, c'est la multiplicité et l'individualité des âmes humaines des Sankhyas et la transmigration des âmes des brahmanes. Ce qu'il veut atteindre, c'est la délivrance ou l'affranchissement de l'esprit, ainsi que le voulait tout le monde dans l'Inde. Mais il ne délivre pas l'esprit, comme faisaient les Sankhyas, en le détachant pour jamais de la nature, ni, comme faisaient les brahmanes, en le replongeant au sein du Brahma éternel; il anéantit les conditions de son existence relative, en le précipitant dans le Vide, c'est-à-dire, selon toute apparence, dans l'anéantissement. Le pyrrhonisme et le nihilisme des écoles bouddhiques qui se sont formées plus tard ne se trouvent pas formellement exprimés dans les anciens Soutras, mais les éléments de ces désespérantes doctrines y sont déjà en germe. »

Si nous comparons cette accusation de nihilisme si nettement formulée avec le contenu des chants du Dhammapadam et avec d'autres passages dont nous avons constaté l'authenticité, nous reconnaîtrons que ces conclusions rigoureuses ne sont nullement fondées, lorsqu'on les applique

[1] Burnouf, *le Bouddhisme*, p. 520.

personnellement au Bouddha historique. On convient que Schakhya-Mouni emprunta, soit à la croyance populaire, soit aux écoles philosophiques qui l'avaient précédé, plus d'un point capital. C'est l'explication à laquelle il nous faudra recourir toutes les fois qu'on voudra nous obliger d'imputer à ce grand homme des contradictions par trop flagrantes ou des absurdités par trop criantes. Comment un esprit aussi sérieux, un penseur aussi profond, peut-il avoir nié à la fois la nature et Dieu? Ce serait renoncer à la raison comme aux sens, et pareille folie n'est jamais entrée dans la tête d'un philosophe. Au lieu de suivre Bouddha sur le terrain de la spéculation, où il n'est pas chez lui et où son esprit vacille, cherchons plutôt à extraire de sa morale les croyances religieuses qu'elle contient implicitement et qui en sont comme le fondement caché. Ne proclame-t-il pas partout que la fin de la vie humaine, c'est le bonheur acheté au prix d'un amour et d'une charité sans bornes? Et n'est-ce pas là reconnaître indirectement l'existence d'un ordre moral? Dans les hymnes du Dhammapadam, il est question de l'immortalité et des rapports intimes, indissolubles, qui règnent entre la condition actuelle de l'homme et sa destinée future. Bouddha recourt, pour éclaircir ce mystère, à la migration des âmes, comme le font en général les Indiens et presque tous les peuples. Comment une négation formelle, radicale de Dieu peut-elle se concilier avec cette croyance à des esprits divins (Gandharvas) supérieurs aux hommes? Nous avons bien le droit de répondre, au nom de Bouddha, ce que Platon met dans la bouche de Socrate accusé à la fois d'athéisme et de croyance à une voix divine. « Comment, dit-il, quelqu'un peut-il admettre le divin et nier Dieu? »

Nous avons bien le droit de poser nettement la question. Où donc Bouddha a-t-il nié à la fois Dieu et le monde; où donc a-t-il avancé que la fin de l'homme sage et pieux

était l'anéantissement de l'âme? Il eût dû alors conclure que le suicide, qui nous met dans l'impossibilité de pécher davantage, est un moyen plus sûr pour parvenir à cet idéal, que ce renoncement pénible, que cette vie de privations continuelles qu'il recommandait.

Burnouf, pour appuyer une conception métaphysique aussi incroyable, s'autorise d'un morceau très-répandu et très-ancien, intitulé : Les douze causes de l'Être. L'ingénieux et profond érudit a traité avec des développements tout spéciaux ce sujet difficile, et cité dans des notes les commentaires de Goldstücker. Les deux chercheurs finissent par avouer l'impossibilité où ils sont de trouver l'unité philosophique de cette œuvre : Kœppen, lui, désespère même entièrement d'arriver jamais à une solution de l'énigme. Nous nous contenterons d'exposer ici les résultats incontestables qu'ont obtenus la linguistique et la philosophie.

Il nous faut rapprocher les deux extrémités de cette chaîne à douze anneaux[1] pour chercher dans ce rapprochement un éclaircissement, une explication. L'ordre adopté semble aller au rebours de l'ordre logique. La décrépitude (la mort) est le dernier anneau de la chaîne; l'ignorance en forme le premier. Entre l'ignorance et la mort dix anneaux se suivent, dont les trois principaux sont : la sensibilité physique, le désir et la naissance. De même que le principe de la mort est la naissance; celui de la naissance : la conception et le désir; celui du désir, au moins médiatement, est l'ignorance; donc toutes ces causes, toutes ces conditions de l'existence terrestre découlent de l'ignorance.

Or, cette théorie conçue avec tant de subtilité, nous prétendons que, sous la forme de développement qu'elle

[1] Décrépitude, naissance, existence, conception, désir, sensation, contact, six siéges (des qualités sensibles), nom et forme, connaissance, concept, ignorance.

a revêtue, elle ne doit être attribuée ni à Bouddha lui-même ni à toute la période d'Aschoka, bien que l'idée première de ce système ait pu servir de fondement spéculatif à la doctrine bouddhique. Traduisons maintenant dans le langage de la philosophie moderne cet exposé un peu obscur.

Il y a dans l'âme un germe immortel, le seul principe divin qui soit en nous : l'existence finie de l'âme repose sur des sensations, des aspirations du monde physique, auquel appartient le corps. Or, la fin de la vie humaine est de mettre un terme à tous les désirs, de faire mourir l'homme à soi-même, et même à toute pensée de récompense ou de châtiment. C'est alors seulement que le principe divin se révèle, éclate et brille, et telle est la vie vraiment divine.

Nous sommes arrivés à cette conclusion sur la pensée de Bouddha, par l'observation impartiale des faits qui, au milieu des ténèbres dont les traditions bouddhiques sont enveloppées, semblent mériter le plus de confiance. Nous avons trouvé entre ces faits un certain accord, et nous les avons tous trouvés en harmonie avec la vie, l'action, les succès de Bouddha. Ces éclaircissements métaphysiques ne doivent pas être le fondement, mais seulement la confirmation de l'opinion à laquelle nous a conduit l'examen des monuments authentiques de ce génie si original et dont les succès ont été si prodigieux.

L'opinion opposée nous semble au contraire en complet désaccord non-seulement avec les aspirations personnelles de ce saint si sage et si profond, mais encore avec les témoignages les plus incontestables qui nous restent sur ses paroles, son enseignement et toute sa carrière de réformateur.

Il convient maintenant que nous accordions quelque attention à l'explication théiste du bouddhisme, antérieure à la nihiliste. Elle repose sur une hypothèse qui admet deux

sortes de Bouddhas. Il y a d'abord les Bouddhas terrestres, humains. La doctrine de Schakhya-Mouni règnera mille ans; puis il viendra un autre Bouddha dont le nom sera Maitreya. Il y a aussi des Bouddhas célestes, illuminés ; Schakhya-Mouni a été précédé de six Bouddhas terrestres : trois dans notre ère, trois dans des ères antérieures. Les Bouddhas célestes sont au nombre de cinq, au-dessus desquels domine Adi-Bouddha, c'est-à-dire le Bouddha primitif, la lumière éternelle, le seul vrai Dieu. L'érudit magyar (Csoma de Koros) qui suit les sources thibétaines, dit que le nom d'Adi-Bouddha ne se trouve pas une seule fois dans les livres qui ont précédé le dixième siècle de notre ère.

Les traits principaux de la doctrine sont ceux-ci : chaque Bouddha céleste engendre un fils, un Bodhisattva, et ces fils sont les créateurs, les démiurges. Chaque Bouddha a trois natures, dont chacune se manifeste dans un monde différent : Bouddha dans le premier monde, c'est Nirvana, le Vide ; Bouddha dans le deuxième monde, c'est Hyan-Bouddha, le céleste ; Bouddha dans notre monde, c'est Bouddha-Manouschi, le Bouddha humain. On ne saurait voir autre chose dans cette trinité que l'expression à peine voilée de la grande Trinité métaphysique [1].

Le premier Bouddha est l'absolu, l'infini, auquel on ne saurait assigner aucun attribut fini : c'est Dieu pour soi.

Le second Bouddha est un médiateur, c'est Dieu-créateur, c'est le monde en Dieu.

Le troisième, c'est le devenu et le devenir, la réalisation de Dieu par l'homme.

Voilà une théorie sur le bouddhisme qui n'est, je l'avoue, que très-imparfaitement justifiée par les anciens monuments bouddhiques, mais qui prouve du moins que le prétendu

[1] Il y a autre chose que cela dans la *grande Trinité métaphysique ;* mais il suffit de poser la réserve. (*Note de l'éditeur.*)

athéisme, imputé à Bouddha par l'érudition contemporaine, avait échappé aux chercheurs de l'époque précédente.

Notre conception du bouddhisme est, croyons-nous, la seule qui puisse se concilier avec l'histoire. Elle est fondée sur les plus anciennes traditions bouddhiques, les Quarante-deux maximes, les inscriptions d'Aschoka, le Dhammapadam. Les citations que nous en avons faites prouvent que Bouddha regardait son époque comme une période de corruption, de dépravation profonde. Aschoka nous représente sa propre vie avant sa conversion comme une série d'atrocités et d'indicibles misères. Si les récits de la tradition brahmanique ne sont pas de purs mensonges, le meurtre ne cessa même pas de souiller sa demeure après sa conversion au bouddhisme. Le Bouddha futur, le vrai libérateur viendra dans la prochaine période. Il se nomme Maitreya, l'aimable, le compatissant : tous les bouddhistes partagent cette croyance; Maitreya remettra en vigueur la doctrine d'abord faussée, puis entièrement oubliée de Bouddha ; il rétablira la justice sur la terre. Restauration, rétablissement de toutes choses, tel est le dernier mot de la Conscience religieuse de Bouddha.

La décadence du bouddhisme a eu deux causes, l'une intrinsèque, l'autre extérieure.

La première tient aux imperfections que Bouddha laissa se glisser dans son système et dans ses actes. La communauté qu'il institua n'était pas une société véritable; ses membres n'étaient qu'une sorte de moines mendiants, et ils constituèrent, à côté de la communauté réelle, c'est-à-dire de la famille et de la société civile, une société à part, qui devait bientôt dégénérer en caste théocratique.

Il en fut de même d'une foule de détails de l'organisation bouddhique : sauf la prédication, élément moral d'une haute valeur, mais tout personnel à Bouddha, le reste n'offre que lacunes ou vaines apparences.

La décadence fut d'autant plus prompte que la réforme religieuse, imparfaite comme elle l'était, ne fut pas accompagnée et soutenue par une révolution sociale et politique. Bouddha avait renoncé à la réalité : aussi, lorsque sa croyance parvint à sa grande expansion, les exercices religieux, qui n'auraient dû être que le moyen, étaient devenus la fin et avaient absorbé le fond de la religion.

Ainsi, tout autant que l'élément métaphysique, l'élément réel manquait au bouddhisme. Le côté faible du système était qu'il n'avait pas réussi à faire comprendre l'Éternel possédant la Conscience de soi, l'unité de Dieu sous les deux formes qu'il affecte : l'unité du Vrai et du Bien, de la Pensée et de l'Action. Comment la réalité pouvait-elle fournir la preuve de ce que la spéculation n'avait pas essayé d'établir ? Il en résulta nécessairement que le manque de réponse à ces questions en parut être la négation suprême, et que la personnalité trop exclusive du fondateur compromit la grandeur de l'œuvre. Bientôt le renoncement dégénéra en égoïsme ; chez les natures exaltées, ce fut une soif ardente d'anéantissement ; chez les caractères faibles et doux, un amollissant quiétisme. Cette religion, quand elle n'enlevait pas l'âme du croyant dans les régions les plus élevées de la foi, tombait fatalement dans un formalisme sans moralité comme sans raison. L'homme devient une machine à prier. Il poursuit encore à sa façon l'œuvre divine, mais ce sont des ressorts et des roues qui fonctionnent pour l'accomplir, et l'œuvre la plus agréable à Dieu consiste désormais à faire jouer ce mécanisme. Voilà où est tombée la prière individuelle, la communication intime de l'âme avec Dieu. La prière publique est moins déchue parmi les bouddhistes ; ils ont à foison des hymnes de reconnaissance. On se réunit pour remercier le ciel, et ces solennités sont toujours l'occasion de quelque enseignement, de quelque exhortation dans la langue popu-

laire ; tout cela, avec un luxe de parade qui provoque l'étonnement, pour ne pas dire l'admiration de l'abbé Huc et de ses compagnons. Quant au culte des reliques, tout est dit, lorsqu'on pense que, dans le Thibet, c'est le Dalay-Lama, un enfant dressé à ce rôle, un véritable Apis humain, qui trône comme représentant de l'Illuminé, de Bouddha, comme oracle vivant de la divinité !

Les résultats de la doctrine sont vraiment douloureux. Sans doute, le bouddhisme a introduit chez les Mongols des mœurs plus douces ; mais il n'a nulle part donné l'essor à une civilisation saine et féconde. Dans l'Inde orientale, il s'était tout simplement assimilé le brahmanisme et l'avait détrôné en substituant Bouddha à Brahma ; mais il se passa encore plus de dix siècles avant que le bouddhisme réussît à étouffer l'ancienne religion. Quant aux nations aryennes étrangères à l'Inde, le bouddhisme n'a jamais pu s'y établir, et ce que quelques écrivains modernes disent d'une prétendue influence exercée par la doctrine de Bouddha sur quelques gnostiques syriens et égyptiens des premiers siècles du christianisme, est non-seulement une pure fiction, mais une impossibilité radicale. Nous avons déjà parlé de la ressemblance et du contraste qui règnent entre la doctrine de Bouddha et celle du Christ. Un mot encore cependant. Le vice radical du bouddhisme, c'est le défaut, ou plutôt l'extinction complète de la croyance à la réalité. Nous voulons parler de cette foi que le Deutéronome avait déjà proclamée, sur laquelle s'appuie l'Évangile tout entier, à savoir qu'aimer Dieu et le prochain, c'est exécuter la loi, parce que Dieu est l'amour même ; c'est-à-dire parce que la réalisation du bien est le but de la création et la loi de l'ordre moral du monde, et parce que la conscience de Dieu, cette boussole de l'humanité, qui appartient en propre à toute âme humaine, nous montre constamment ce but.

Dans l'ensemble de l'histoire, le bouddhisme est, pour

ainsi dire, une halte de l'humanité, une trêve bienfaisante après le règne d'un brahmanisme oppressif et d'un naturalisme sauvage. Cette halte est celle d'un voyageur fatigué, dégoûté, désespérant du droit et de la vérité, surtout de la justice sociale. Dans l'harmonie de l'ordre universel, le bouddhisme nous semble une potion calmante, une dose d'opium qui assure un paisible repos aux races abattues, découragées de l'Asie. Le sommeil durera longtemps, mais enfin il est salutaire, et qui sait si l'heure du réveil n'approche pas?

« Le premier des bonheurs, c'est de ne pas naître ; le second, c'est de mourir jeune. » Tel fut l'enseignement qui se répandit alors sur le monde des profondeurs de l'Orient. Le même cri de désespoir éclatait à la même époque en Judée ; mais, là, une consolation divine triompha du deuil national. Au moment où le réformateur, fils du roi indien, venait au monde, le plus grand des prophètes de la Judée prêchait dans un coin de l'Asie occidentale. C'était Jérémie, qui proclamait, avec la chute des royaumes terrestres, l'avénement de la justice et de la vertu. A l'époque où Bouddha fut délivré des tourments de l'existence, le disciple de Jérémie, inspiré de son maître et animé d'une ardeur plus vive encore, avait allumé la flamme d'une vie nouvelle sur les ruines de Jérusalem.

Cependant, en Asie-Mineure, l'aryanisme, aussi, avait poussé de brillants rejetons; une vie nouvelle s'était épanouie sur la côte asiatique; elle allait passer la mer au moment où naissait Bouddha, et transplanter sur le sol de la Grèce ses fleurs, ses fruits et son éclat.

Nous allons interroger cette nouvelle phase du développement aryen.

CONCLUSION

Avant de quitter l'Asie, jetons encore une vue d'ensemble

sur le développement dont elle a été le théâtre, et cherchons-en, pour ainsi dire, la formule définitive.

Ce développement repose, à n'en pas douter, comme la langue aryenne elle-même dans ses origines et ses traits principaux, sur une conscience religieuse primitive et commune d'abord à l'humanité tout entière. Non-seulement les Aryas ont parcouru la même carrière religieuse que les Sémites; mais nous trouvons entre eux des points de contact, des coïncidences en matière de tradition symbolique, des ressemblances qui ne sauraient s'expliquer par les lois générales du monde moral, par la nature commune de l'humanité. Chez les uns comme chez les autres, la conscience religieuse remonte jusqu'au principe même de la race; chez les uns comme chez les autres, nous trouvons une création dont l'homme constitue la dernière phase; la terre habitée par nos premiers parents et la vie bienheureuse en Dieu sont, chez les uns et les autres, rapprochées, confondues; le déluge et le salut sont associés comme les deux phases d'une même idée. Dans l'une et l'autre de ces traditions apparaît sur l'arrière-plan le souvenir des grandes luttes de la nature, avant que la terre, la mer et les fleuves se fussent rangés sous les lois de l'équilibre et que la régularité des saisons eût cessé d'être troublée par des bouleversements souterrains.

A cette période cosmogonique de la création en travail, succède dans la conscience religieuse des peuples la période du culte sidéral ou solaire. Chez les Sémites du paganisme, ce culte revêt un caractère purement matérialiste, et la conscience morale de l'humanité succombe sous le despotisme d'une superstition sanguinaire.

Chez les Juifs, après Esdras, la conscience religieuse, proclamée, fondée par Abraham et Moïse, se transforme en un théisme sec et stérile, qui, à force de trembler devant Dieu, place Dieu en dehors du monde et fait ainsi de la

création un univers que n'anime plus l'Esprit intérieur. Croyance entièrement contraire aux tendances de l'aryanisme, car la croyance à la présence de Dieu dans le monde et à la fusion du monde en Dieu forme le centre, le cœur de la conscience réfléchie des Aryas.

Mais l'aryanisme de l'Asie orientale avait déjà poussé un nouveau rejeton. Le génie des Aryas dans l'Iran et sur l'Indus se ressent encore du naturalisme primitif; mais il se rend un compte exact de sa croyance; il en comprend la nature et l'esprit. Sans doute, le chantre sait que les dieux qu'il célèbre sont éclos du cerveau humain ; mais il sait aussi que ce sanctuaire où s'élève sa pensée n'est pas une création arbitraire de son imagination; que l'humanité est soumise à des lois divines. Les dieux, pour lui, ce ne sont pas les astres qui l'éclairent, l'azur resplendissant de la voûte céleste; ce n'est pas même la nature, en l'honneur de laquelle un grand-prêtre est institué. Ces astres brillants ne sont que le reflet d'une force divine dont l'homme pieux saisit et admire la grandeur. Or, celui-là est pieux, qui agit avec mesure, qui ne se contente pas de craindre la Divinité, mais qui est pénétré envers elle de reconnaissance et d'amour. Si les dieux sont invités à venir se fortifier par d'enivrantes libations de Soma, c'est la conscience du chantre et des héros au nom desquels il entonne l'hymne de louanges, qui éclate dans cette étrange coutume. Quand l'inspiration s'empare de lui, le dieu lui fait sentir son aiguillon, et le fini s'évanouit dans le néant vis-à-vis de l'Infini, qui éclate dans l'incomparable éclat du soleil et du firmament et vers lequel s'élève, avec la parole rhythmée, mesurée, du chantre, la flamme du foyer domestique.

Zoroastre proscrit cet enivrement, tandis que les Aryas des Védas en conservait l'usage. Mais ce n'est point là l'ivresse du barbare qui perd l'empire sur ses sens; c'est

la véritable inspiration ; la Divinité veut être honorée par le rhythme mélodieux d'un chant sacré, par le souvenir des glorieux exploits qu'ont accomplis les dieux parmi les hommes.

Tel était le chant des scaldes germains, dont l'esprit se révèle encore dans une foule de chants de l'Edda. Tels étaient sans contredit les hymnes des prêtres dans les temps antiques dont Homère chante les hauts faits.

Si la Conscience de Dieu n'abandonne pas les Aryas de l'Iran dans ce développement d'enthousiasme poétique qu'avait voulu étouffer Zoroastre, elle se retrouve aussi dans le brahmanisme des Aryas de l'Inde. Dieu apparaît, dans le monde de l'épopée brahmanique, comme le vengeur du crime. L'homme se laisse instruire et guider par les brahmanes, ceux-ci par la loi et les prophètes. La loi, ce sont les Védas et les règlements sacrés qu'ils prescrivent ; les prophètes sont les expiateurs, les solitaires qui ont conquis par de longues méditations l'intelligence profonde de la loi, de la nature des dieux.

L'Iranien ne verra plus, après Zoroastre, s'élever aucune personnalité créatrice, aucun réformateur puissant ; l'Arya de l'Inde en verra surgir un dans Bouddha. Le bouddhisme, sous sa forme primitive, n'est en aucune façon une secte de matérialistes ou d'athées; c'est au contraire un progrès réel, une réforme religieuse partant des plus nobles principes et remontant à la source même du sentiment de Dieu. Si le fils de Gotama avait eu le courage de rejeter tout ce qui ne cadrait pas avec sa foi, de repousser les dieux auxquels il ne croyait pas, la métempsycose qui n'avait aucun rapport direct avec les conceptions essentielles de son système, en un mot, s'il s'était contenté de proclamer purement et simplement ses opinions personnelles, qui faisaient de l'Esprit la seule vérité, la seule réalité éternelle, alors, ou bien il eût passé inaperçu à tra-

vers cette vie, ou bien il eût renouvelé de fond en comble le monde aryen.

Mais pourquoi lui reprocher la méthode qu'il a suivie? Quel fondateur de religion, le Christ excepté, en a jamais employé une autre? Le fils de Gotama a été un très-grand homme; il a reconnu, avec plus de netteté que tous les grands esprits de l'aryanisme asiatique, la prédominance du principe moral en matière de religion; il a diminué les souffrances de l'humanité autant que le permettait la décadence séculaire de son pays. Que sa mémoire reste à jamais bénie!

Bouddha lui-même témoigne contre les bouddhistes et le bouddhisme. Citons pour conclure, en témoignage de notre assertion, cet hymne, répandu dans toutes les communautés bouddhiques, dont la critique a enfin éclairci l'obscurité et dans lequel l'âme de Bouddha, vers la fin de sa carrière, a épanché son intime croyance.

> Quand j'aurais mille fois à parcourir le cercle des naissances sans fin, vraiment, si je n'avais pas découvert l'architecte que je cherchais, je renoncerais à ces nouvelles existences sans fin et sans but.
>
> Mais je t'ai saisi, ô suprême architecte! Désormais tu ne reconstruiras plus la maison, les poutres sont brisées, le toit s'est effondré, l'esprit qui a été plongé dans le Nirvana a éteint en moi la soif du désir.

Le même phénomène se présente à nous dans l'histoire du brahmanisme : les commencements ne ressemblent pas aux développements ultérieurs, mais, ici, point de grande figure. Nous avons ailleurs déjà signalé les circonstances qui empêchèrent l'essor vigoureux et régulier de la Conscience de Dieu. Quelque admiration que l'on professe pour la poésie et pour la métaphysique des Védas, il est cependant incontestable que la Conscience de Dieu n'y acquiert pas un développement suffisant. La réalité s'évanouit, chez les brahmanes, bien avant l'époque de Bouddha. L'histoire n'est rien, la vie réelle n'est qu'un leurre, qu'une illusion; le monde

qu'une Maya décevante. Qu'en résulte-t-il? c'est que la force morale s'énerve et disparaît. Kali-Yuga, le dernier des âges du monde, est arrivé; qui renouvellera la face des choses? Sera-ce une spéculation métaphysique fondée sur une nouvelle méthode? Sera-ce une réforme scientifique prouvant à l'Asie que le monde n'est porté ni par un éléphant ni par une tortue? Ni l'une ni l'autre de ces révolutions n'amènera ce grand résultat. Ce ne sera pas non plus un christianisme purement historique. Non, cette résurrection de l'Inde doit avoir son principe dans la conscience morale, fortifiée de deux auxiliaires indispensables.

L'un doit être une science sérieuse de l'histoire naturelle, une direction qui règle et satisfasse à la fois cette soif de connaissances toujours vivace, toujours brûlante, chez l'Arya de l'Asie. L'autre, une guerre infatigable et loyale contre toute violence, contre tout despotisme, contre la tyrannie énervante, immorale du brahmanisme, enfin une révolution à la fois sociale et morale qui relève l'Indien comme citoyen et comme homme.

Gardons-nous cependant d'oublier les grands services rendus à l'humanité par les Aryas de l'Asie orientale. Ce sont eux qui d'abord ont vu Dieu dans le monde, sous forme d'esprit conscient qui rayonne dans l'esprit de chaque homme et qui n'est pas seulement senti par la conscience, mais encore perçu par la raison autant que peut le faire une pensée finie. C'est ainsi qu'ils ont suppléé au caractère par trop exclusif, par trop individuel de la religion juive, et rendu possible l'avénement de Jésus et du vrai christianisme.

Puis, s'ils n'ont pas fondé la liberté civile, ils ont élevé le foyer domestique, fondement et condition indispensable de toute liberté sociale. Ils ont rendu possible par là le développement de la Grèce, de Rome et de la Germanie.

LIVRE QUATRIÈME

PREMIÈRE PARTIE

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS

—

INTRODUCTION

—

PÉRIODES ET ÉLÉMENTS DE LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS

Nous avons maintenant à suivre le développement de la Conscience de Dieu chez le peuple qui, par son sentiment religieux, sa puissance civilisatrice et son amour de l'humanité, domine tout le monde aryen. Aussi devons-nous plus que jamais nous efforcer de ne pas perdre de vue le but que nous nous sommes proposé. Il ne s'agit pas ici de peindre la Conscience de Dieu chez les Grecs, telle qu'elle se trouve formulée dans leur culte, dans leurs mythes, dans les œuvres de leurs poëtes et de leurs artistes; telle qu'elle se dessine dans leur vie domestique ou dans leurs relations sociales. Ce qu'il nous importe de connaître, c'est l'idée que se faisaient et que nous ont livrée les Grecs, de l'action de la Divinité sur les hommes, des lois de cette action, de son développement, de sa manifestation. Pour faire comprendre quelle fut cette idée en Grèce, nous croyons inutile de communiquer au lecteur les recherches historiques faites

dans ce but par l'auteur de ce livre ou par d'autres. Notre méthode consistera à exposer les idées caractéristiques et capitales qui ressortent de ces recherches. Mais cette exposition ne doit pas seulement embrasser ce qu'on entend d'ordinaire par la vie religieuse ; elle doit aussi faire sentir ce souffle de poésie qui respire à travers toutes les croyances de la Grèce, cette grâce qui tempère par la perfection de la forme la sévérité de l'étude plastique.

Il me suffirait, pour faire connaître cet esprit, de quelques citations des poëtes épiques, lyriques ou dramatiques, qui ont été les interprètes les plus accomplis de l'idée de Dieu. Il s'agit bien moins des pensées, des conceptions sublimes qui trouvent accidentellement leur expression dans les grandioses productions de l'épopée et du drame grecs, que de l'importance historique de l'épopée et du drame en eux-mêmes. Nous devons, avant tout, les considérer comme les premiers, les inimitables modèles d'une forme nouvelle qu'adoptait et que devait conserver la Conscience de Dieu, ou, en d'autres termes, l'élément divin dans le monde. Ces deux créations, en effet, que sont-elles, si ce n'est des hymnes puissants et féconds en l'honneur de l'ordre universel, comme le génie grec a su le premier en faire éclore au nom de l'humanité entière et pour tous les siècles à venir ? Elles sont nées de la conscience qu'avaient de Dieu les Grecs ; c'est leur conception de la vie et de l'histoire du genre humain qui s'y révèle ; ils ont là interprété le songe de la vie par l'apothéose de l'humanité. Cette perfection admirable donnée à l'épopée et au drame dans leur ensemble est, par elle-même, un fait historique d'une tout autre portée que les plus belles pensées, que les plus splendides tableaux isolément détachés de l'*Iliade* même et du *Prométhée*. Que la magnificence du détail ne nous fasse donc jamais perdre de vue l'harmonie de l'ensemble. On peut juger Virgile, mais non Homère, par des citations.

Dans cette exposition, cependant quelque simple qu'elle soit, nous serons entre deux écueils. Nous devons tout aussi peu rejeter sur l'arrière-plan la croyance du peuple grec, le milieu d'où s'est élevé le poëte, que la personnalité, le génie créateur de ce dernier. Sans doute il sort de l'*Iliade* une voix divine qui s'adresse à tous les âges, aussi puissamment que celle d'un Shakspeare ou d'un Gœthe. Mais l'*Iliade* se rattache à l'épopée grecque antérieure à Homère, poésie sans art encore, et pourtant si conforme aux principes de l'art; elle s'y rattache, dis-je, bien plus directement que les œuvres d'un Shakspeare ou d'un Gœthe ne le faisaient aux créations de leur temps. Le peuple grec livrait à Homère les traditions de la guerre de Troie; c'était une poésie purement historique à laquelle chaque génération venait ajouter de nouveaux développements, lorsque le chantre immortel détacha de cet ensemble grandiose l'épisode que son génie a illustré.

Homère éleva, épura la poésie de son peuple; il la créa moins encore que Shakspeare ne créa ses légendes et ses drames, mais il lui imprima le sceau de son originalité puissante.

C'est dans la Conscience de Dieu, telle que nous la trouvons exprimée chez Homère et chez Hésiode, que l'esprit grec s'est reconnu. Ces œuvres, qui ont été pour la Grèce ce qu'est pour nous la Bible, reposent sur d'anciennes et populaires traditions épiques. Ces deux poëtes nous font remonter jusqu'à ce vieux fonds de croyances que leur livrait le passé. Ce sont ces antiques croyances que nous devons commencer par étudier; puis nous aurons à examiner de plus près le caractère original et la grande personnalité d'Homère. Si l'humanité ne s'est plus élevée, dans le domaine de la poésie, à un si haut degré de force créatrice, elle a du moins devant elle un horizon historique plus vaste; elle triomphe sur le terrain de l'histoire.

La conscience qu'avaient les Grecs de l'action divine sur le monde renferme un double élément : un ÉLÉMENT RÉEL, un ÉLÉMENT IDÉAL. L'élément réel, en partie transmis du dehors aux Grecs, se trouve dans les deux mythes de la Théogonie et des Ages; l'élément idéal, dans ceux de Prométhée et de Némésis : PROMÉTHÉE, l'humanité dans le libre essor d'une volonté indépendante, mais l'humanité réconciliée avec le ciel; NÉMÉSIS, religion de cette humanité et expression de l'ordre établi dans le monde par la Divinité.

La profondeur symbolique du Prométhée, comme représentant le génie de l'humanité, et la croyance à NÉMÉSIS comme à une divinité juste et rémunératrice, importeraient plus à l'histoire de l'esprit humain que toutes les légendes mythologiques et que toutes les cérémonies religieuses, quand nous en aurions l'entière connaissance, au lieu de n'en posséder que des débris épars.

C'est là qu'il faut chercher la vraie philosophie, la vraie religion des Grecs ; c'est là que réside l'élévation de leur croyance ; c'est là qu'est leur apologie devant Dieu et devant la postérité.

L'élément réel, lui aussi, est d'une haute valeur historique, et nous pouvons le connaître dans tous ses traits principaux. Celui qui nous en livre le secret, c'est surtout, sans doute, Hésiode, le philosophe et le poëte béotien du neuvième siècle ; mais Homère, cette grande figure du dixième siècle avant notre ère, paraît, à en juger par l'ensemble colossal de ses œuvres, avoir conçu de la même manière qu'Hésiode les origines du monde et les lois divines de son développement.

Il en est de même du Prométhée : il nous est également possible de mettre en lumière la portée sublime et la profondeur religieuse de cette création, et de pénétrer le vrai sens historique de cete prodigieuse figure.

Nous connaissons le personnage moitié divin, moitié

humain, de Prométhée sous sa plus ancienne forme, moins par Hésiode que par l'immortel poëme d'Eschyle, ou, pour mieux dire, par les débris de sa sublime trilogie. Mais le tragique n'a fait qu'approprier au drame un mythe que l'épopée antique avait déjà chanté et qu'avait adopté la foi des Hellènes. Il a tout aussi peu créé ou élevé au rang de dieu-héros son Prométhée, le Titan, le Dieu du feu en l'honneur duquel les Athéniens célébraient une fête annuelle, qu'Homère n'avait créé Achille ou Agamemnon. Ce mythe est même plus ancien que le peuple grec; on en retrouve des traces dans le Caucase, où il existe encore sous une forme grossière, il est vrai, chez quelques races de l'Iran[1].

Ces quatre expressions mythiques de l'idée que se faisaient les Grecs de l'action divine sur le monde ont, de bonne heure, occupé les savants; cependant c'est à l'érudition allemande de ce siècle que revient l'honneur d'en avoir compris la valeur en s'abreuvant aux sources rouvertes de la philosophie de l'esprit.

La Conscience de Dieu, si originale, si spontanée, qu'avaient les Hellènes, leur manière d'envisager le monde, est directement issue de la liberté de la cité grecque, si courageusement conquise, si assidûment défendue. Cette liberté, ce furent les colonies ioniennes des côtes de l'Asie-Mineure et des îles voisines qui la connurent les premières. Dès avant l'immigration des Codrides, c'est-à-dire vers le milieu du dixième siècle, quoique en partie encore sous la domination des Pélasges, elles s'étaient réunies et organisées en communautés libres sur la base de l'égalité civile. Ravivées par les renforts qui leur vinrent de l'Attique, elles s'épanouirent bientôt dans la plus belle région de la terre, et, de ce premier épanouissement de jeunesse, naquit l'épopée

[1] On en trouve des traces importantes dans les Vedas mêmes. (Voy. Kuhn, sur le mythe de Prométhée.)

homérique, le plus ancien comme le plus parfait des hymnes à la gloire du monde qu'ait produits la race aryenne. Environ deux siècles plus tard, le même esprit donna le jour à l'épopée sacrée qu'Hésiode apporta avec lui de Cymé en Béotie. L'œuvre d'Homère et celle d'Hésiode sont toutes deux fondamentales pour qui veut connaître l'idée de Dieu, nationale et populaire, qu'avait la Grèce primitive ; pourtant, la moins ancienne des deux, la Théogonie d'Hésiode et son poëme didactique des *Œuvres et des Jours*, se rattache plus directement que l'*Iliade* et l'*Odyssée* à la mythologie philosophique que nous étudions.

La domination des Lydiens et celle des Perses, leurs successeurs, ruinèrent cette liberté dont avait joui la grande période ionienne et obscurcirent l'idée de Dieu qu'elle s'était formée, bien que dans cette période naisse la philosophie ionienne.

Telle fut la première phase : la phase ionienne d'Asie. La seconde, qui dérive en grande partie de la première, est celle d'Europe ; c'est surtout la phase attique. La Conception du monde de cette période, dans sa partie affirmative et croyante, est fondée sur la théorie qui fait de la liberté la forme morale de toute société politique. Solon est à la fois le législateur des républiques dans leur plein essor et le plus philosophique de tous les poëtes élégiaques de l'antiquité. Cependant, en face de cette école ionienne et sur la même ligne qu'elle, s'élèvent les écoles éolienne et dorienne, où domine par-dessus tous les autres le divin Pindare.

La création du drame appartient exclusivement à l'Attique, depuis son origine, lorsqu'il ne s'était pas encore dégagé de l'épopée, lorsqu'il n'était guère que la mise en action d'incidents épiques, jusqu'au jour où il acquit sa forme propre et entièrement distincte, et où son essence devint la catastrophe dramatique. La plus sublime de ces pro-

ductions, le *Prométhée* d'Eschyle, sera la principale source où nous puiserons l'intelligence de l'ancien mythe de Prométhée.

Ainsi, le développement de la Conscience de Dieu dans l'histoire grecque se divise en deux grandes périodes : la période d'Asie et celle d'Europe. Si la foi profonde qu'avaient les Grecs dans l'ordre moral du monde entretint la liberté civile qu'ils avaient conquise, la liberté civile à son tour influa sur la foi, et la société, constituée par la loi, fut la mère du développement libre et idéal de la Conscience de Dieu.

CHAPITRE PREMIER

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS AVANT HOMÈRE ET AVANT SOLON

I

LA THÉOGONIE D'HÉSIODE [1].

Le fameux récit que nous a laissé Hésiode des règnes successifs d'Uranus, de Cronos, enfin de Zeus ou Jupiter, se divise historiquement en deux parties. Les deux premiers de ces règnes sont d'origine sémitique et cananéenne ; le culte de Jupiter et du cortége de dieux qui le suivent appartient à l'aryanisme. Ce dernier seul fut populaire en Grèce ; les deux autres étaient de la science, de l'érudition pure. Cette tradition aryenne vient, sans doute, dans son essence, de la conception de la nature qu'avaient les Aryas primitifs ; mais, dans ses détails, elle se rattache particulièrement à la période pélasgique de l'école ionienne.

[1] Hésiode est moins ancien qu'Homère; mais il représente une tradition plus ancienne que la tradition homérique; c'est pour cela qu'il passe ici le premier. (*Note de l'éditeur.*)

Avides de science et de culture, les Grecs trouvèrent dans les croyances phéniciennes des mythes dont ils n'avaient déjà plus la clef; c'était une tradition de faits dont le caractère idéal et symbolique avait depuis longtemps cessé d'être compris. Plus la véritable Conscience de Dieu se fortifia, plus cette tradition s'éclipsa, ou, pour mieux dire, se transforma. Le Grec appliqua ses propres idées à ces faits dont il n'avait plus le sens primitif, et peu à peu les *hellénisa* jusqu'à y introduire partout des noms grecs. Il faut donc se rendre un compte exact de la manière dont les Grecs avaient compris cette tradition, et déterminer à quelle Conception de Dieu répond la poésie qu'ils y ont introduite. Il y a, dans la poésie mythologique elle-même, un élément réel, historique. Réussirons-nous à séparer ce qui est dû à la réflexion philosophique de ce qui peut avoir trait aux faits, aux grandes révolutions du monde primitif?

Si nous dépouillons le récit des images, des figures, de tous les ornements dont l'imagination du poëte l'a entouré, nous trouvons au fond le souvenir, l'écho de la lutte des éléments et des forces aveugles de la nature, dont avait été témoin l'ancienne Grèce. C'était après ces luttes, après de longs âges de bouleversements incessants, que la race humaine, comme la nature qui l'enveloppait, était entrée dans une ère d'ordre et de paix à laquelle présidaient désormais les lois immuables de la Divinité. Voilà ce que disait la tradition, voilà ce que croyaient les races primitives de la Grèce. Toutes les forces du ciel, d'abord, s'épanchent sur la terre en torrents furieux qui portent au loin le désordre et la destruction. Uranus est le ciel *arrosant*, dans le sens parfaitement clair et intelligible qu'avait ce mot pour des oreilles grecques. Mais à peine le ciel *arrosant* paraît-il s'apaiser, à peine la terre et l'homme commencent-ils à goûter le repos, qu'une nouvelle révolution éclate par le feu. La nature est dans un éternel travail de forma-

tion : le feu et l'eau se disputent l'empire. Uranus dévore et renouvelle toujours ses enfants, en répandant sans cesse les ondes fécondantes de la pluie. La Terre, sa mère, ou sa sœur et son épouse, se lamente de cette rigueur. Le plus jeune de ses fils, Cronos, le Temps, apporte enfin la mesure, l'ordre, la régularité dans les effets de la Nature. Les deux éléments ennemis, l'Eau et le Feu, les torrents impétueux comme les émanations volcaniques qui sortent du sein de la terre, s'apaisent; la mer rentre dans ses bornes et les fleuves coulent sans entraves à travers les plaines où ils répandent la fertilité. A la Nuit et au Chaos ont peu à peu succédé l'ordre et l'harmonie.

Ce sont ces idées que le poëte d'Ascra, originaire de l'Asie-Mineure, a exposées dans sa Théogonie. Consacrées par son génie, elles sont devenues après lui la croyance de la Grèce, et, si ses chants ont mérité l'admiration même d'un Platon et d'un Aristote, c'est qu'il avait fécondé par son génie si véritablement grec ces traditions primordiales. Nous citons, d'après Ghérard, le texte primitif du poëte, en écartant les interpolations qu'on y découvre.

Au commencement fut le Chaos, puis Gœa à la puissante poitrine, sûre demeure de tous les êtres ; l'obscur Tartare dans les vastes profondeurs de la Terre ; et l'Amour, le plus beau de tous les immortels, lui dont la douce influence sait dompter le cœur des dieux et des hommes et la prudence de leurs résolutions. Gœa d'abord produisit son époux, le Ciel étoilé (Uranus), pour qu'il l'entourât de toutes parts ; ensuite les hautes montagnes, aimable séjour des dieux. Sans être fécondée par l'Amour, elle enfanta le stérile Pontos[1] aux vagues retentissantes ; puis elle conçut d'Uranus l'éternel tourbillon d'Océanus ; Cæos, Crœos, Japet et Hypérion ; ensuite Thæa et Rhæa ; Mnémosyne et Thémis, et Phœbé à la couronne d'or, et l'aimable Téthys. Après ces enfants, elle mit au monde le plus jeune de tous, l'impénétrable Cronos[2]. C'était un terrible enfant, qui haïssait son père éclatant. Car tous les enfants de Gœa et

[1] La mer, sous forme masculine. (*Note de l'éditeur.*)

[2] Cette Terre, qui engendre tout, est évidemment identique à la Nature en général. (*Note de l'éditeur.*)

d'Uranus vouaient dès le commencement à leur père une haine acharnée. Uranus, en effet, à mesure qu'ils voyaient le jour, se hâtait de les replonger dans le sein de la Terre, et trouvait plaisir à cette cruauté. Mais la Terre gémissait intérieurement, remplie d'un lourd fardeau, et elle imagina une ruse pour se venger. Elle fit sortir aussitôt de ses entrailles le fer à la grise couleur, en fabriqua une faux immense, et donna ces instructions à ses enfants chéris. Accablée de douleur, elle leur dit, pour leur inspirer du courage : « Vous que j'ai conçus d'un père cruel, si vous voulez m'obéir, nous allons nous venger de l'outrage que nous a fait votre père, car c'est lui qui a commencé par nous maltraiter. » Elle parla ainsi, mais la crainte s'empara de tous, aucun d'eux n'osa parler. Mais bientôt l'impénétrable Cronos prit courage, et, se tournant vers sa vénérable mère, il lui adressa ces paroles : « C'est moi, c'est moi, ma mère, qui me chargerai de cette vengeance; je n'ai que de la haine pour l'odieux auteur de notre race; oui, c'est lui qui a commencé par nous maltraiter! » Ce discours inspira à la Terre immense une joie très-vive ; elle cacha Cronos dans une embuscade, lui mit entre les mains la faux aux dents aiguës, et l'initia à son astucieux dessein. Au moment où Uranus, amenant la Nuit sur ses pas, s'approcha de la Terre et s'étendit au loin dans les embrassements de l'amour, Cronos sortit de sa retraite ; de sa main gauche, il saisit son père; de sa droite, il tenait sa faux puissante, longue, aux dents aiguës. Il abat sans tarder les parties génitales de son père et les lance puissamment derrière lui. Elles n'échappèrent pas stérilement de ses mains, car, les gouttes de sang qui en découlèrent, la Terre les recueillit toutes, et, quand les années eurent fait leur tour, de ces gouttes naquirent les Érynnies puissantes, les géants prodigieux et les nymphes nommées Melies, sur la vaste Terre. Le dieu Uranus, enflammé de colère contre les enfants qu'il avait engendrés, les appela du nom injurieux de Titans ; car il disait qu'en étendant la main, ils avaient commis, dans leur témérité, un crime énorme qui ne resterait pas impuni.

La Théogonie d'Hésiode, dans la suite de son développement, recouvre de mille poétiques ornements le sombre fond de ce tableau qui, dans sa simplicité primitive, est en parfait accord avec la tradition phénicienne. Tel est le beau passage sur l'apparition de la divine Aphrodite (Vénus) sortant de la mer fécondée par le sang d'Uranus[1] :

Alors s'éleva du sein des vagues la déesse rougissante; tout autour

[1] Théogon., V. 116-210.

d'elle, le gazon sortait de terre sous ses pieds délicats. L'Amour et le Désir l'accompagnaient, la belle déesse, lorsque, à peine sortie des flots, elle monta au séjour des immortels. Sa charge et son partage parmi les hommes et parmi les dieux éternels furent aussitôt les caresses virginales, les sourires, les regards séducteurs, la douce volupté, la beauté et les grâces enchanteresses.

Nous trouvons ici en germe le mythe de l'Amour et de Psyché, si connu sous la forme ravissante que lui a donnée la tradition thessalienne, car ce mythe n'est, à vrai dire, que la même pensée humanisée. Le favori de la divinité, c'est l'homme, et sa forme, c'est le beau.

Le grand instinct qui portait les Grecs à s'approprier librement toutes les traditions, éclate déjà dans cette branche primitive de l'épopée. Les frères aînés de Cronos sont de purs Pélasges ; à part quelques emprunts à une autre race, et, par exemple, le Japhet de l'Arménie et de la Genèse, et Clyméné, son épouse, la gracieuse Asia, comme elle s'appelle ailleurs, personnages que s'étaient appropriés les Ioniens, nous n'avons que des divinités pélasgiques, c'est-à-dire autant d'adjectifs qui répondent aux noms propres par lesquels les Grecs désigneront plus tard les forces de la nature. Cæos (brûlant), Crœos (régnant), Hypérion (qui erre dans les nues), sont des attributs du soleil, qu'on nommera plus tard le fils d'Hypérion. C'est ainsi que Thæa (la coureuse), Phœbé (l'éclairante), correspondent à Artémis, la déesse de la lune des siècles plus avancés; Rhæa (le courant) et Téthys (la nourrice) se confondent dans Océanus, le torrent qui nourrit; Mnémosyne, la mémoire fidèle, devient dans la suite la mère des Muses. Elle et Thémis, l'ordre légal, enjambent déjà, qu'on nous passe l'expression, sur le nouveau domaine qui va s'ouvrir à la Conscience de Dieu; elles représentent, Mnémosyne, l'esprit humain, Thémis, la société humaine.

Dans les emprunts mêmes faits à l'élément sémitique pri-

mitif[1] se montre l'originalité des Grecs, par leur manière propre de concevoir l'origine et la destinée de l'humanité. Les Phéniciens, comme tous les païens du sémitisme, n'avaient pas dépassé l'idée qui consiste à faire de la durée du temps la mesure du monde ; Cronos ou Saturne était pour eux le dernier des dieux, ou du moins le dieu actuel ; Adonis-Osiris, ce dieu mourant sans cesse et sans cesse ressuscitant, est pour eux le dieu des mystères et des initiations, qui, en principe, ne diffère pas du temps ou de Cronos. Cronos, Bel-Itan (l'ancien maître) gouverne ce monde. Son règne est, il est vrai, réglé par des lois, mais par des lois impitoyables. Il exige que les hommes lui sacrifient leur enfant de prédilection, leur premier-né. Le Phénicien et le Syrien, dans leur fanatisme et leur superstition, le Juif apostat comme le Carthaginois éclairé, voyaient dans le sacrifice la transfiguration de l'homme ; le sacrifice divinisait à leurs yeux la nature humaine et identifiait avec la volonté de l'homme la nature divine. Le mortel se fond dans l'immortel ; la Divinité est réconciliée avec ce bas monde ; l'homme, le peuple, le genre humain, ne périront pas tant que ce culte sera en honneur, car la Divinité s'assimile celui qui renonce à soi-même. La figure des dieux est en harmonie avec l'horreur de ce mysticisme sanglant ; ce sont d'affreuses idoles de métal grossièrement ciselé, ou de fonte, ou même d'informes blocs de pierre.

La croyance des Grecs, tout en dépassant cette conception barbare, n'en perdait cependant pas encore de vue le fond lugubre et sinistre. Il suffit de lire les vers où le poëte sacré nous dit la chute de Cronos et l'avénement de Jupiter (V. 453-506 et 886-929).

« Rhæa conçut de Cronos d'illustres enfants, Hestia, Déméter et Héré aux sandales d'or ; le puissant Aïdès (Pluton), ce dieu inflexible qui

[1] Sémito-chamitique. (*Note de l'éditeur.*)

règne sur les demeures souterraines, puis Poséidon (Neptune), qui retentit avec vigueur, et le puissant Zeus (Jupiter), le père des dieux et des hommes, dont le tonnerre ébranle au loin la vaste terre. Mais le redoutable Cronos dévorait ses enfants à l'instant où ils sortaient de leur divine mère; car il craignait dans son cœur qu'un autre des descendants renommés d'Uranus ne le dépouillât de sa puissance; il avait appris en effet, de la Terre et du Ciel étoilé, que, malgré tout son pouvoir, il devait être un jour détrôné par son fils. Ainsi l'avaient décidé les décrets du grand Jupiter; aussi les craintes du dieu n'étaient pas sans fondement, et, dans son inquiète vigilance, il engloutissait ses enfants dans son sein. Rhæa était accablée de douleur; mais, lorsqu'elle fut près de donner le jour à Jupiter, le père des dieux et des hommes, elle adressa ses prières à ses chers parents, à la Terre et au Ciel étoilé, pour qu'ils délibérassent entre eux sur la manière dont elle pourrait secrètement mettre au monde son enfant chéri et se venger des cruautés de Cronos envers ses fils qu'il avait dévorés, le dieu perfide. Gæa et Uranus prêtèrent l'oreille à leur fille, écoutèrent son discours, et lui révélèrent ce que la puissance mystérieuse du destin réservait à Cronos et à son rejeton magnanime. Alors Rhæa, portant son enfant à travers les ombres rapides de la nuit, arriva bientôt à Lyctos; elle le prit dans la main et le cacha dans une caverne profonde, dans le sein de la terre, sous les ombrages épais du mont Égée. Ensuite elle tendit à Cronos, l'ancien maître des immortels, une pierre enveloppée de langes; il la saisit de ses mains et l'engloutit avec avidité. Il ne se doutait pas, l'insensé, qu'au lieu de cette pierre qu'il avalait, un fils lui était réservé, invincible et sans crainte, qui, après l'avoir dompté par une force supérieure, bientôt le dépouillerait de ses honneurs et règnerait en sa place sur les immortels. La force et la vigueur de cet enfant grandirent avec une rapidité prodigieuse, et, quand les années eurent accompli leur révolution, cédant aux conseils rusés de Gæa, Jupiter, par la violence et la ruse, força son père de rejeter ses enfants engloutis. Saturne commença par rendre la pierre qu'il avait avalée la dernière; cette pierre, Jupiter la fixa dans la vaste terre à Pytho, lieu consacré, aux pieds du Parnasse, où les vents se déchaînaient : c'est un monument de sa victoire, un objet d'étonnement pour les mortels. »

Vient ensuite la lutte engagée par les Titans contre Jupiter pour la domination du monde. Lorsque la victoire s'est déclarée pour les dieux de la lumière et que tout l'Olympe reconnaît Jupiter pour maître, ce dieu organise, comme il suit, son empire.

Jupiter, le roi des dieux, choisit pour première femme Métis, qui était

de beaucoup la plus habile parmi les mortels et les dieux; aussi était-elle destinée à mettre au monde des enfants pleins d'intelligence : d'abord Tritogéneïa, la vierge aux yeux bleus, égale à son père en force et en prudence; Métis devait ensuite donner le jour au maître tout-puissant, au roi des dieux et des hommes; mais Jupiter eut soin d'engloutir Métis dans son propre sein, pour que la déesse lui apprît ce qui était bien et ce qui ne l'était pas. La seconde femme fut Thémis, la mère des Heures; elle engendra Dicæa, Eunomie et la florissante Eirénè, qui surveillent les œuvres des mortels. Elle enfanta aussi les Parques, auxquelles Jupiter accorda des honneurs particuliers : c'étaient Clotho, Lachésis, Atropos, qui donnent en partage aux mortels soit le bonheur, soit l'infortune. Eurynome, la fille d'Océanus, donna à Jupiter les trois Grâces, ces vierges qui sont parées d'une éclatante beauté; Thalïa, d'une taille admirable, Euphrosyne et Aglaé. De son union avec Déméter (Cérès), la féconde nourrice, Jupiter eut Coré (Proserpine), que Pluton ravit à sa mère et que le sage Jupiter lui accorda. Le fils de Cronos aima aussi Mnémosyne à la belle chevelure, Mnémosyne, la mère des neuf Muses au diadème d'or, qui président aux festins et aux chants. Latone lui enfanta Apollon et Artémis (Diane), qui aime les plaisirs de la chasse : c'étaient les plus gracieux des habitants de l'Olympe. Enfin Jupiter choisit pour femme la florissante Héré (Junon), qui, de son commerce avec le roi des dieux et des hommes, eut Hébé, Arès (Mars) et Lucine. Quant à Jupiter, il fit sortir de sa tête Minerve, la déesse redoutable qui fait naître la discorde, la guerrière indomptable et sacrée qui se complaît dans le tumulte de la guerre et des batailles.

Ce qui ressort de toutes ces générations divines, c'est le progrès de l'idée de Dieu dans le développement de l'humanité. Car c'est à l'humanité tout entière que s'adresse cette poésie; ce n'est pas à la nation grecque et à ses ancêtres. Le nouveau maître du monde, le dieu serein de l'Olympe est désormais le père et le roi des immortels et des *hommes*.

Au génie grec n'appartient pas seulement la conception du Dieu humain, dont la puissance se dérobe au joug de la fatalité. C'est au même esprit que revient l'honneur d'avoir conçu la chute du Bel (Baal) sémitique, de l'impénétrable Cronos. A considérer ce mythe de plus près, il n'est que la répétition de l'histoire d'Uranus. Mais cette tradition est précisément ce qu'il y a de caractéristique; elle atteste la conscience de la loi de progrès à laquelle est soumis le dé-

veloppement de la Divinité dans l'histoire ; ce mythe est ainsi l'expression légendaire du principe éternel qui règne dans l'esprit humain.

Cronos avale la pierre au lieu de son enfant. Dans ce mythe, le symbole, c'est-à-dire la pierre, est bien emprunté à la légende d'Uranus, mais l'idée, mais la conséquence de l'idée, sont bien différentes. Dans la plus ancienne de ces légendes, la faux fatale apparaît comme l'instrument qui prépare la métamorphose de la terre et de ses habitants. Depuis le coup qu'elle a porté, les hommes ont paru sur la terre (une autre tradition nous le montrera plus clairement encore); l'éducation des bestiaux, l'agriculture, les nourrissent et les occupent dans le cours des années. Mais rien de durable ne s'établit ; les générations se dévorent les unes les autres ; l'esprit de l'homme est encore trop faible pour lutter contre les forces de la nature. Tel est évidemment le sens de cette image qui nous montre Cronos ou Saturne dévorant sans cesse ses enfants ; il y a là une gradation, une supériorité sur les anciens rapports d'Uranus avec ses immobiles créations. Il existe maintenant une série de naissances, d'apparitions successives, mais les êtres créés ne jouent pas encore dans le monde le rôle qu'ils sont appelés à jouer. L'esprit humain trouve en lui quelque chose qui aspire à la liberté. Le royaume de Cronos vivait, mais d'une vie insuffisante : il prend fin.

Le Dieu de la lumière, le Dieu du brillant Éther vient au monde, et le symbole de l'antique naturalisme, la pierre magique, le Bétylion est relégué comme un souvenir sacré au siége fatidique de Delphes.

Dans la seconde partie de la légende qui se rapporte aux nouveaux dieux, l'élément qui éclate, qui prédomine, c'est l'esprit humain avec son inquiétude et sa curiosité infatigables. La première femme de Jupiter est la Sagesse dans les conseils ; il se l'assimile, il l'avale et la tient enfermée

en lui-même, pour que la puissance suprême, grâce à cette sagesse interne, sache distinguer ce qui est bon et salutaire de ce qui est mauvais et funeste : sans cela, il serait né à Jupiter un fils qui eût détrôné son père, et qui eût été, à plus juste titre, le roi des dieux et des hommes.

L'esprit capable de discerner le bien et d'y aspirer toujours, voilà le vrai roi du monde.

Mais ce roi est encore à naître. Jupiter, le créateur de l'ordre actuel des choses, empêche son avénement; l'homme ne peut pas se gouverner seul ; il doit se confier aux dieux qui habitent l'Éther azuré.

A quelle condition Jupiter peut-il éviter d'avoir un fils plus puissant que lui ? C'est ce que nous révèlera plus tard le mythe profond de Prométhée. En attendant, notre mythe établit que ce fils ne naîtra pas sans le conseil de Jupiter ; car c'est à ce dernier qu'appartient désormais la sagesse qui prépare l'avenir. C'est lui-même qui donne le jour à la déesse de la Sagesse et du Conseil, protectrice et conseillère des hommes.

Lorsque la Sagesse divine, absorbée par Jupiter, est devenue son essence, le dieu prend pour seconde femme Thémis, l'ordre légal, qui administre le monde d'après des règles rationnelles, d'après les principes reconnus du droit. De ce mariage naissent trois déesses, dans la personne desquelles se combinent le caractère divin de leur origine et la nature tout humaine de leurs fonctions. Le tableau de cette union féconde est d'une profondeur que rien n'égale, si ce n'est sa grâce indicible. Les filles du dieu de la lumière et de la loi universelle sont nommées les Heures; si elles sont trois, c'est qu'elles représentent les trois saisons de l'année grecque. Elles sont au cours de la vie humaine ce que sont les saisons au cours de l'année : elles en font paisiblement germer et mûrir les fruits. La première, c'est-à-dire l'Heure du printemps, est la Justice : Dicæa ; la déesse

qui juge avec équité. L'équité, c'est pour les Grecs le droit vivant dans la conscience du juge. La seconde a nom Eunomie, le bon ordre; elle est le développement qui convertit les fleurs en fruits généreux; le fruit lui-même, c'est Eiréné, la déesse de la Paix, grâce aux bénédictions de laquelle tout prospère et fleurit. Ces trois sœurs exercent en commun l'empire de Jupiter parmi ses enfants, les hommes.

De cette même union du dieu avec Thémis, naissent trois autres sœurs, qui dirigent la vie des individus, les nouvelles Parques, les trois déesses de la destinée. Elles portent encore les noms qu'avaient les Parques à l'époque où régnait l'inflexible Destin; Clotho la fileuse, Lachésis, la distributrice des sorts, Atropos, l'inévitable. Mais combien ces figures diffèrent des anciennes Parques, les filles de la Nuit, les sœurs de la Mort, les sinistres divinités

Qui poursuivent les crimes des hommes et des dieux!

La liberté s'entrelace, pour ainsi dire, à la fatalité dans le tissu de ce tableau. Sans doute, l'homme reçoit encore son lot avec la vie et ne saurait le changer; mais l'arène lui est désormais ouverte; son esprit jouit de la liberté qui lui est nécessaire pour lutter dans la carrière de la vie. C'est par son énergie personnelle qu'il devient le maître de sa destinée, sans pouvoir pourtant jamais dépasser le but marqué à l'humanité, les limites assignées par Clotho. Voilà ce qu'est devenue la vie humaine par le progrès de la Conscience de Dieu.

C'est cet esprit qui préside au nouvel état de choses : les déesses de la grâce, qui se nomment Thalia, la beauté dans son éclat, Euphrosyne, la noblesse des sentiments, Aglaé, la brillante, embellissent la vie et tissent les liens charmants de l'amour, que leur influence ennoblit et rend durable. Près des Grâces s'élèvent les enfants de Jupiter et de Mnémosyne, les neuf Muses, qui ajoutent aux festins sacr l'or-

nement du chant et de la danse. Elles conservent le souvenir de la valeur, de la grâce, de toutes les grandeurs du passé; elles célèbrent les exploits, la destinée des ancêtres ; elles accompagnent leurs chants des sons de la lyre et de mouvements harmonieux. Le chant et la danse métamorphosent la parole et la démarche de l'homme; au règne de la froide nécessité a succédé la poésie de la liberté.

Une très-ancienne interpolation, que nous avons reproduite, mais qui manque dans un manuscrit fort estimé, sépare la naissance des Grâces de celle des Muses par le mariage de Jupiter avec Déméter ou Cérès, c'est-à-dire par l'union des forces créatrices du ciel avec la terre, mère des êtres. Cette idée est évidemment empruntée à l'hymne d'Homère à Déméter, à moins qu'elle ne dérive chez Hésiode de la même source que chez Homère. D'après l'ancienne tradition, Perséphoné ou Proserpine était la fille de Rhæa et appartenait à la race de Saturne. Si l'on fit d'elle la fille de Jupiter et de Cérès, ce fut à cause de l'importance que prirent les cérémonies du culte de Proserpine, la rayonnante. Dans ces mystères, le grain de blé, cet enfant du ciel et de la terre, disparaissant pour reparaître de nouveau, était un symbole, une image des destinées de l'âme après la mort.

Il en est de même de Latone, la sombre et mystérieuse déesse. Elle devient la mère des dieux du jour, d'Apollon et d'Artémis (Diane). Apollon devint le représentant de l idée divine, au fur et à mesure que la sereine imagination des Grecs se développa ; voilà ce qui le transforma, de fils de Saturne qu'il était, en fils de Jupiter.

Le récit se termine par la naissance de Minerve ; Jupiter fait sortir de sa propre tête Tritogénéïa, qui nous est mieux connue sous le nom de Pallas-Athéné; ici, elle est la déesse de la guerre ; plus haut, on lui attribuait, avec la force

de son père, sa divine sagesse. Le sens de ce mythe admirable est le même que celui des précédents ; ici, point d'intermédiaire étranger entre Jupiter et l'esprit humain ; la raison réfléchie, la Sagesse, est la propre fille, la fille favorite du Dieu ; elle vient au monde sans le secours de la nature matérielle.

Quel éclat, quelle vie dans ce royaume de Jupiter ! Le dieu de l'éther serein est devenu le dieu de l'esprit et de ses aspirations ; son règne succède à celui de la nature fatale, comme autrefois l'inflexible Cronos avait succédé au Ciel pluvieux. Jupiter n'est pas non plus le dieu définitif, le dieu éternel ; mais ce dieu-là sera son fils ; il naîtra à l'époque marquée par le destin.

Cette poétique théogonie, si pleine de mouvement et de vie, est, dans son ensemble, l'expression la plus élevée de la Conscience de « Dieu dans l'histoire » que s'était de bonne heure formée le Grec, lorsque, les yeux tournés vers l'Europe, il était entré seul et sans guide dans la route éclatante qu'il devait parcourir ; fidèle aux antiques souvenirs, plein de respect pour la tradition, mais sans idolâtrie envers la lettre dont il rajeunira l'esprit.

Les Grecs n'avaient pas cependant perdu la mémoire de l'antique fatalité ; elle n'était que reléguée à l'arrière-plan, pour reparaître avec une sévérité inflexible quand il s'agirait de venger le crime ; c'est là ce que signifie l'apparition des Euménides dans le drame d'Eschyle qui porte leur nom et qui met en scène ce mythe antique.

Quel progrès dans la conception de Dieu manifeste cette œuvre sublime qui rattache les institutions de la république aux primordiales divinités ! Quelle profondeur, quelle piété, dans la façon d'envisager le terrible problème de la vie et sa solution ! Quelle sanction ne trouvent pas les relations domestiques et sociales dans l'idée partout et toujours présente de la divinité ! Combien, en comparaison, nous sem-

ble vulgaire et éloignée de Dieu la vie publique du prétendu monde chrétien!

Sans doute un nuage obscurcit encore la sérénité de ce tableau; la crainte des hommes en présence de la Divinité, cette ombre attristante, n'a pas encore disparu, et ce règne n'est pas le règne définitif. Le vrai Dieu est encore loin; le joug de la fatalité pèse encore sur les dieux et sur les hommes, mais « le bien triomphera, » comme nous le dit le chœur antique.

II

LES AGES DU MONDE.

Si le fameux récit d'Hésiode sur les Ages est pour nous une énigme qui n'a pas encore été complétement déchiffrée, c'est que la critique ne l'a pas éclairé en l'étudiant dans ses rapports avec l'idée que se formait des commencements de l'humanité le monde aryen aussi bien que le monde sémitique. Les quatre âges du monde (Hésiode vit dans le cinquième et soupire après le sixième) commencent par trois périodes de décadence successive, auxquelles correspondent les noms d'âge d'or, d'âge d'argent, d'âge d'airain. Après l'extinction des hommes de l'âge d'airain, s'élève une génération de héros, que leur dévouement pour l'humanité fait prendre pour de vrais fils de dieux, qui s'imposent de magnanimes efforts et combattent avec courage toute iniquité. Ici, nous sommes sur un terrain solide, car les derniers membres de cette génération, ce sont les héros du siége de Troie. A cet âge succède la triste période dans laquelle vivait Hésiode; la pudeur et la justice ont quitté la terre; les princes et les juges ne connaissent d'autre droit que celui de la force. La bonté, la vertu sont dangereuses,

presque impossibles à pratiquer; car elles s'attirent, dans cet âge de fer, la persécution et la haine, tandis que le mensonge et l'injustice prospèrent.

Les hommes du troisième âge avaient été formés du solide bois du frêne; c'étaient des géants descendus, avec des armures d'airain et des troncs de frêne pour lances, des sommets boisés des montagnes. Ainsi, quand même Apollodore ne nous dirait pas expressément que les hommes de l'âge d'airain succombèrent dans le grand déluge d'où se sauva Deucalion, le rôle, la mission des hommes du quatrième âge, et le système hésiodique dont nous venons de parler, suffiraient déjà pour nous faire saisir le rapport de dépendance qui existe entre les deux traditions aryenne et sémitique. Nous découvrons ici leur point de jonction. Le vieux monde finit avec le troisième âge, l'âge d'airain, avec la génération des hommes du frêne. Ainsi l'on s'explique sans peine pourquoi la génération qui vient de finir, celle des sauveurs de l'humanité, des héros civilisateurs, n'a pas chez Hésiode de dénomination particulière. C'est qu'une nouvelle ère vient de s'ouvrir. Ces héros se dressent devant nous avec une singulière majesté, et, pour comprendre leur grandeur, nous n'avons pas besoin d'y chercher des symboles. Mais la race de leurs descendants dégénérés ne pouvait être mieux caractérisée que par un métal d'un degré inférieur; c'est l'âge de fer, le métal le plus dur et le moins précieux qu'on puisse imaginer. En même temps, nous voyons aussi ce que la tradition avait transmis à Hésiode; c'était, en premier lieu, la légende du déluge, qui sépare le monde primitif de l'ordre actuellement existant, héritage que laissaient à la Grèce les races aryennes et sémitiques.

Le sentiment de l'affinité de Deucalion avec Hercule et avec les autres héros et bienfaiteurs de l'humanité, ainsi que du contraste qui régnait entre cette génération héroïque et les races actuelles, devait avoir pénétré les esprits au com-

mencement du neuvième siècle. Le chantre de l'*Iliade*, au dixième siècle, a déjà conscience de ce contraste, quand d'une part, il regarde les héros comme des demi-dieux, et, de l'autre, il fait de Nestor, le plus vieux de tous les chefs devant Troie, l'interprète de ce sentiment de la décadence commencée. Mais ce qui est la gloire éternelle des deux poëtes, et surtout d'Hésiode, que le sort fit naître dans une sombre époque, loin des délices de l'Ionie, dans l'ingrate région qui entoure l'Hélicon, c'est qu'ils surent cependant conserver la vraie religion des religions, la croyance au progrès que la divinité réalise par et chez les hommes. Hésiode a la ferme assurance que la divinité interviendra bientôt pour anéantir la génération à laquelle il appartient; car le mal a comblé la mesure. Il est donc un *millénaire*, pour parler le langage de notre temps; il n'a pas perdu l'ancienne foi dans cette puissance régénératrice qui règne sur l'humanité.

« Quand les hommes et les dieux furent nés de la même souche, les immortels donnèrent aux hommes qui parlent diverses langues l'âge d'or. Sans chagrins, sans inquiétudes, exempts de travaux, de douleurs, les mortels vivaient comme des dieux; les infirmités, compagnes de la vieillesse, leur étaient inconnues. Conservant, même dans l'âge le plus avancé, les formes de la jeunesse, heureux de leur sort, éloignés de tout mal, riches en troupeaux, aimés des dieux de l'Olympe, leur mort n'était qu'un doux sommeil. Aucun bien ne leur manquait, et la terre, dans sa richesse inépuisable, leur fournissait d'elle-même des fruits variés. L'abondance sans bornes ne laissait aucun prétexte à l'envie; elle écartait tout souci. Depuis que la terre recouvre la dépouille de cette première race d'hommes, ils sont devenus les démons protecteurs de l'humanité; auteurs de tous biens, génies tutélaires des humains, ils font observer le droit et punissent les forfaits du méchant. Enveloppés d'un épais nuage, ils planent sur la surface de la terre, répandant au loin la prospérité : telle est leur royale et sublime mission.

Après cette première génération, les habitants de l'Olympe en produisirent une seconde de beaucoup inférieure, celle de l'âge d'argent, qui, ni par la force du corps, ni par le génie, n'égala l'âge précédent. Confié pendant cent ans entiers aux soins vigilants de sa mère, l'enfant recevait une éducation molle, efféminée; puis, quand venaient l'adolescence

et la maturité, leur vie n'était pas loin de son terme. Les maux que suscitait leur imprudence fondaient sur eux ; ils étaient impuissants à écarter loin d'eux la cruelle injure ; ils ne s'assemblaient plus pour honorer de pieux sacrifices les autels des immortels, comme l'exigeaient la coutume et l'usage. Alors le fils de Saturne, irrité de leur négligence à rendre aux habitants de l'Olympe l'honneur qui leur était dû, les fit disparaître de la terre; cependant, lorsque la terre les enferma dans son sein, eux aussi, ils furent environnés de gloire; on les considéra comme des dieux mortels.

Jupiter produisit un troisième âge qui ne ressemblait en rien à l'âge d'argent. Race intraitable, inaccessible, ils se plaisaient dans les jeux sanglants, dans les pénibles travaux de Mars ; ils ne connaissaient pas les fruits de la terre; leur âme avait la dureté de l'aimant. Leur force était extrême, leurs bras invincibles. Leurs armes étaient d'airain, leurs maisons d'airain (car le fer n'existait pas encore). Ils finirent par se détruire les uns les autres ; leurs combats sanguinaires les précipitèrent dans les demeures de Pluton. Leur nom ne subsiste plus aujourd'hui ; si formidables qu'ils fussent, la mort triompha de ces géants, la lumière du soleil ne brilla plus à leurs yeux.

Cette race étant éteinte, le fils de Saturne en fit naître une plus juste et meilleure, la génération divine des héros du vieux temps, demi-dieux épars sur la surface du globe. Le terrible fléau de la guerre, les combats sanglants, entraînèrent leur ruine ; un grand nombre périrent dans le royaume de Cadmus, près de Thèbes aux sept portes, en se disputant les riches troupeaux d'Œdipe ; les autres, ayant fendu les flots écumeux de la mer pour rendre Hélène à son époux, tombèrent sous les murs de Troie, où l'heure de la mort les enveloppa des ténèbres de la nuit. Jupiter ne leur permet pas d'habiter les célestes demeures, et les envoie aux confins de la terre ; Saturne est leur roi. Délivrés de tous soins, ces fortunés héros habitent les îles fortunées sur les rives de l'Océan, séjour enchanteur, car la terre pour eux fleurit trois fois ; trois fois elle se couvre de fruits délicieux.

Pour moi, pourquoi suis-je né dans le cinquième âge? pourquoi ne suis-je pas mort plus tôt ou né plus tard ? Car cet âge est un âge de fer; ni le jour, ni la nuit, les hommes ne sont à l'abri des peines et des chagrins ; la douleur les dévore, des soucis rongeurs leur sont envoyés par les dieux. Le fils n'aime pas le père, ni le père le fils ; les droits de l'hospitalité, de l'amitié, sont violés : le frère lui-même n'aime plus son frère comme jadis. Bien plus, on refuse le respect à ses vieux parents, on les maltraite, on les accable d'injures et d'outrages, tellement, dans leur cruauté, les hommes sont oublieux de la divinité. Jamais ils ne rendent les pieux devoirs de la reconnaissance à leurs parents qui ont quitté la vie. Le droit de la force règne ; on se plaît au loin à ravager la ville

du prochain. Ce n'est pas celui qui jure la vérité, celui qui est équitable, celui qui est bon, que l'on favorise ; non : c'est le malfaiteur, c'est le coupable que l'on honore. On ne connait plus ni droit ni mesure; le méchant n'épargne même pas l'homme de bien ; il le trompe par ses paroles astucieuses, tortueuses, et en prêtant de faux serments. L'envie poursuit les hommes, les malheureux, l'envie qui se réjouit du mal, l'envie à la face blême. La pudeur et le droit vengeur aux blancs vêtements quittent la terre pour prendre le chemin de l'Olympe; quant aux hommes, il ne leur reste que le sombre chagrin qui ne les abandonne jamais.

Impossible de méconnaître dans ces vers la croyance du poëte à l'avénement d'un âge meilleur. La grandeur du mal lui présage, comme aux prophètes hébreux, l'approche du châtiment divin. Némésis et la Pudeur ont quitté la terre, oui, mais pour se réfugier auprès des dieux. Aussi, dans la conviction qui le possède, Hésiode termine-t-il son œuvre par une allocution prophétique aux rois de la terre pour les rappeler à leurs devoirs et pour leur prêcher l'humilité et le respect de la Divinité.

Sa croyance ne l'a pas trompé ! Peut-être vivait-il encore quand Lycurgue était déjà né, Lycurgue qui d'abord mit un frein à l'arrogance d'une royauté absolue et à l'avidité d'une aristocratie anti-nationale favorisée par le prince, et qui ouvrit aux leçons d'Hésiode et de son frère plus heureux encore, Homère, l'école de la vie démocratique. Bientôt Lycurgue mettra sur le trône, avec la royauté réglée par les lois, les chants sacrés du poëte d'Ascra. Plus tard, il est vrai, la trahison des Pisistratides essayera une fois encore d'étouffer la voix des divins prophètes et d'y substituer une poésie sacerdotale et mystique. Bientôt les livres orphiques, falsifiés par cette race parjure avec l'aide d'Onomacrite, prêcheront aux Grecs et à l'humanité tout entière une autre destinée, et leur conseilleront de plier la tête sous le joug du despotisme asiatique que cette dynastie aspire à établir, et dont elle cherche à préparer l'avénement dans la

ville sacrée d'Athènes. Entreprise aussi insensée qu'impie et criminelle ! Dans le sanctuaire de Delphes, la parole de la Pythie reste fidèle à la patrie, et le cri que prête Homère à Hector retentit joyeusement dans tous les cœurs, protestant contre ces insensés qui demandent au vol des oiseaux le secret de l'avenir :

Il n'y a qu'un présage infaillible, c'est de défendre la patrie.

La liberté, conquise au prix de tant de sacrifices, armera la Grèce de forces inespérées, et, quels que soient les arrêts du destin, c'est Hésiode, le chantre courageux, c'est lui qui règnera sur les cœurs des Hellènes avec son frère, l'exilé, l'aveugle Homère ; comme les prophétes des Hébreux, il fortifie l'homme dans l'adversité par des paroles de foi et de consolation.

En rapprochant les idées que nous avons trouvées au fond des traditions primitives des Grecs, de celles que nous avons reconnues chez les Hébreux, un fait surprenant nous frappe. Si nous dépouillons le double développement hellénique et judaïque des symboles, des ornements de la tradition, les mêmes phases, gouvernées par les mêmes idées, s'offriront à nous, et cela dans le même ordre, quoiqu'il y ait de part et d'autre la plus entière originalité.

D'après la Genèse, Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut, d'après Hésiode, toutes les puissances de la lumière apparurent dans l'ensemble organisé de la création, et les forces aveugles du désordre s'évanouirent dans l'abîme de la nuit.

« Appelons l'homme à la vie, » dit le Dieu des Hébreux aux Éloïms qui l'entourent : c'est à sa propre image que Cronos, le Dieu puissant, le Dieu primitif des Grecs, forme les hommes : « Nous sommes aussi de la race de Dieu, » disaient Aratus et Cléante comme saint Paul.

Dans la tradition hébraïque, le développement du monde

primitif se partage en trois époques. D'abord une période de bonheur idéal ; puis la faute de l'homme le précipite dans une douloureuse réalité ; mais bientôt à cet âge sanglant succède pour l'humanité une condition plus élevée, plus divine. Ici s'élèvent des villes ; là s'établissent des races puissantes. Les diverses familles humaines se mélangent, et, de l'alliance des fils de Dieu avec les plus belles filles des hommes, naissent de gigantesques héros, les gloires du monde primitif. Mais ensuite apparaît une génération où le mal se déchaîne, où la volupté n'a plus de frein, où le mépris de la divinité et l'oppression du prochain sont portés au comble. Le déluge met fin à cet excès de maux.

Chez les Grecs aussi nous trouvons trois générations, dont la dernière mérite par ses crimes de périr dans le déluge. Le fils de Prométhée seul survit, grâce à l'arche de salut, et de lui descend la race des héros magnanimes, ancêtres de l'humanité régénérée, qui périssent, il est vrai, dans des luttes meurtrières et auxquels succède une race cruelle ; mais ce triste état ne doit point durer ; le conseil de Jupiter ne le souffrira pas, et déjà le mal est voué à la mort.

Cette incontestable ressemblance s'explique aussi peu par le hasard que par la transmission. Nous avons affaire ici à une réalité qui est Dieu dans l'histoire, l'Éternel se révélant dans le passager.

L'unité de ce sentiment de la Divinité chez des races aussi diverses ne saurait s'interpréter autrement que par l'identité de la conscience divine et de la conscience humaine.

III

PROMÉTHÉE, OU DIEU, L'HOMME, L'HUMANITÉ.

Prométhée est Titan, c'est-à-dire Dieu créateur, démiurge,

Il est le fils du Titan Japet et le père de Deucalion. Voilà ce qui explique le double caractère du Prométhée grec. S'il est, d'un côté, le Dieu créateur de l'humanité, le Dieu démiurge, il est, de l'autre, l'original de sa copie, l'homme; aussi devient-il le véritable représentant de l'humanité, exprimant à la fois le sentiment de la dépendance humaine à l'égard de Dieu, et la conscience d'une force capable de résister à la Divinité. L'esprit humain dans sa liberté, dans l'obstination d'une énergique volonté, entre en lutte avec la puissance divine, comme avec une puissance étrangère : lutte qui sera pour l'humanité la source de cruelles expiations.

C'est en vain que l'on chercherait à déchiffrer le sens de cette sublime figure, si l'on se préoccupait de mettre Hésiode d'accord avec lui-même et avec les vestiges divers de ce mythe qui sont parvenus jusqu'à nous. La tentative de Herder pour résoudre l'énigme a échoué, de l'aveu de tous. Parmi les critiques de nos jours, Welcker et Schœmann ont essayé, par différentes voies, de pénétrer le mystère de cette légende. L'opinion des poëtes et des penseurs les plus récents, qui voient dans Prométhée l'innocence persécutée, procède d'une science fort insuffisante. Les anciens scholiastes eux-mêmes ne connaissaient que la seconde pièce de la trilogie d'Eschyle, et trop de critiques se contentent d'interroger cette seule tragédie. Des recherches si superficielles ne permettront pas de percer le mystère et de forcer le secret de Prométhée. Nous allons essayer de mettre sous les yeux de nos lecteurs le rôle que joue le mythe de Prométhée dans l'ensemble du développement de la Conscience de Dieu. Il va sans dire que nous n'étudierons cette légende qu'à notre point de vue, et que nous n'y puiserons que ce qu'il nous importe d'en connaître.

A. PROMÉTHÉE CHEZ HÉSIODE.

Le Prométhée d'Hésiode est un Titan et un fils de Titan. Mais qu'étaient les Titans? C'est ce que ne savait déjà plus Hésiode lui-même, qui faisait venir leur nom du mot grec τείνειν, tendre. Les Égyptiens appellent Tatanes, Tutunes, tout démiurge, toute divinité créatrice; c'est le nom qu'ils assignent de préférence à Ptah, le créateur des hommes. Cette coïncidence, à la rigueur, peut être fortuite; néanmoins, les Titans dont triomphe Jupiter sont, à n'en pas douter, des puissances créatrices. Ils sont au nombre de six couples, qui se divisent en trois groupes complétement distincts. Trois des six couples nés du ciel et de la terre sont évidemment trois des éléments qui agissent avec la terre et sur elle.

Océanus avec Téthys, ou le fleuve nourricier et la nourrice, répondent à l'Eau, car de ce couple naissent les torrents et les sources.

Hypérion (le dieu qui parcourt les hauteurs) et Thæa (l'Étincelante) doivent être considérés comme le Feu et les puissances ignées, car leurs enfants sont le Soleil, la Lune et les Étoiles.

Crœos ou Creios (le Robuste) et Eurybie (la Puissante au loin) représentent l'Air, car leurs enfants sont les quatre vents.

Des trois autres couples, le premier appartient encore à la série dont nous venons de parler. Cæos (de signification douteuse, probablement le Brûlant, par conséquent dieu du feu, comme Hypérion) a, de Phœbé (la Rayonnante), Latone (l'Obscure, la Cachée), Astérie (l'Étoilée) et Persès (l'Éclairant ou le Pénétrant).

Ainsi, nous avons en face de la terre trois éléments, l'eau, l'air et le feu. Ce dernier nous apparaît dans une double tra-

dition, dont la seconde fait ressortir le contraste de la lumière et des ténèbres; car *Leto* ou Latone est la lumière enfouie, éclipsée dans l'obscurité de la nuit.

Restent les deux couples les plus importants. Le plus jeune est celui des divinités qui précèdent immédiatement Jupiter.

Cronos (le dieu du Temps, et aussi le dieu qui fait mûrir les moissons) et Rhæa (celle qui court), la mère des dieux; sans doute, le Temps et l'Espace.

Avant ce couple nous trouvons :

Japet, le père de Prométhée. On lui assigne pour femme une fille d'Océanus, que quelques-uns nomment Asia, c'est-à-dire l'Ionie, les rivages baignés par les flots de l'Asie-Mineure, le berceau du génie grec; d'autres l'appellent Clyméné, l'Illustre, la Glorieuse, terme qui n'est qu'une épithète de l'Asie-Mineure.

La Genèse nous fait voir, entre les fils de Noé, Japhet comme le père d'une race. Japhet signifie, en langue sémitique, le Brillant, l'Eclatant, le Beau, par opposition à Cham, l'Obscur, le Sombre. Dans le Japet d'Hésiode, nous trouvons, non pas un homme, mais l'auteur divin de toute la race humaine.

Nous développerons plus bas cette idée Ici nous voulons seulement faire remarquer au lecteur que ce rôle de Japet, comme père de l'humanité, se révèle à nous dans les deux couples de fils qu'il a engendrés. Ce sont les premiers types de l'humanité dans ses rapports avec Dieu.

Premier couple : Atlas, c'est-à-dire, Celui qui souffre, qui supporte, Celui qui, à l'extrême Occident, soutient dans ses bras puissants la voûte du ciel; et Menœtius, Celui qui regarde la mort en face et la brave, l'orgueilleux.

Deuxième groupe : Prométhée, le Prévoyant; Epiméthée, Celui qui ne réfléchit qu'après avoir agi.

Ces quatre personnages résument l'humanité tout en-

tière, dans son élément moral comme dans son élément intellectuel, celui qui supporte et celui qui brave, le prévoyant et l'imprudent.

Telle était la conception d'Hésiode, et par conséquent celle de ses contemporains

« Japet épousa la belle Clymène, fille de l'Océan ; il en eut le fort Atlas, l'orgueilleux Menétius, l'industrieux Prométhée et l'insensé Épiméthée, qui, épousant une nymphe fabriquée par Jupiter pour le malheur de l'humanité, fut le premier auteur des maux qui accablent les mortels.

« Jupiter, dont l'œil perçant embrasse la nature entière, frappa de la foudre le superbe Ménétius et le précipita dans l'Érèbe ; ainsi punit-il ses forfaits, sa révolte, son orgueil insensé. »

L'idée qu'Hésiode se fait de Prométhée est surtout celle du dieu-héros ; le créateur des hommes et le Titan s'effacent de plus en plus. Prométhée devient le type et le représentant de l'espèce humaine en face des dieux. Il est aussi le prototype du caractère grec, l'Ulysse mythologique. Il y a, dans cette conception d'Hésiode, un singulier mélange d'astuce, d'opiniâtreté et d'héroïque générosité. Le chantre béotien peut sans contredit revendiquer une bonne part d'invention dans le caractère de son Prométhée ; mais, même à ce point de vue, son tableau est de la plus haute importance.

Saisissant le rusé Prométhée, Jupiter l'applique contre une immense colonne, l'y resserre avec des chaînes indestructibles, envoie un aigle aux larges ailes pour dévorer son foie immortel. Autant cet aigle enlève de chair pendant le jour, autant il en renaît pendant la nuit. Le valeureux fils de la belle Alcmène, Hercule, précipita ce monstre dans les sombres demeures ; ainsi Prométhée fut délivré de l'horrible torture à laquelle il était condamné, non sans l'ordre exprès du dieu qui règne sur l'Olympe, qui commande à la voûte éthérée, jaloux d'accroître par cet exploit la gloire du Thébain Hercule. Jupiter calma en faveur de son fils la haine qu'il avait conçue contre Prométhée, le jour où, descendu dans Mécone pour juger et les dieux et les hommes, il avait vu cet insensé Titan user de ruses avec lui, le fils de Saturne, dont les conseils sont éternels. Un bœuf monstrueux devait être partagé entre les

dieux et les hommes ; arrangeant les os avec art, les cachant sous une épaisse couche de graisse, le fils de Japet enferma dans la peau les chairs, les entrailles, les parties les plus délicates. « Fils de Japet, le plus illustre des rois, s'écrie le père des dieux et des hommes, avec quelle inégalité tu as fait les parts ! »

Il parle ainsi en plaisantant, car la ruse du Titan ne lui est pas inconnue. « Grand Jupiter, le plus puissant des dieux, lui répond Prométhée avec un malicieux sourire, choisis de ces portions celle qui t'agréera le plus ! »

Ainsi s'efforce-t-il d'induire en erreur le maître des dieux, qui prépare les maux dont, en punition de cette ruse, il doit accabler les malheureux mortels Étendant ses mains divines, Jupiter enlève la graisse; son âme s'irrite, son courroux s'enflamme à la vue des os décharnés qu'elle recouvre. Depuis ce temps, toutes les races d'hommes brûlent aux pieds des autels les os des victimes qu'elles offrent aux dieux.

Poussant un profond soupir « Fils de Japet, le plus rusé des immortels, s'écrie Jupiter, à ces traits je reconnais les artifices dont tu es capable. » Il dit, et, conservant dans son cœur le souvenir de la perfidie qu'il a éprouvée, il médite en secret ses éternels conseils. Le feu ne descend plus de la voûte azurée, la terre n'est plus animée de cette flamme vivifiante qui la pénétrait; mais l'industrieux fils de Japet, enfermant dans un roseau les rayons du soleil, les dérobe aux regards du maître des dieux. A la vue du feu qui brille et qui réchauffe les hommes, l'âme du dieu qui manie la foudre est ulcérée ; son courroux augmente. « Les mortels jouiront du feu, dit-il, mais les maux couvriront la terre. »

Ainsi personne ne peut se soustraire aux décrets de Jupiter ; le fils de Japet lui-même, Prométhée, fertile en expédients, ne sut pas se dérober à la vengeance et au courroux du dieu ; quelle que fût son habileté, des liens puissants le retinrent enchaîné.

Voici les principales données que fournit ce récit. Jupiter est courroucé contre Prométhée, parce qu'il a le premier enseigné aux hommes à tromper la divinité, à garder pour eux les meilleurs morceaux des victimes consacrées et à n'offrir aux dieux que des os enduits d'une couche de graisse. Afin d'empêcher les mortels de préparer pour eux-mêmes les mets dont ils frustrent injustement l'Olympe, Jupiter leur enlève le feu. Prométhée dérobe secrètement au ciel ce précieux élément, et le rend aux hommes. Quel est le sens de cette légende? Les hommes

possédaient le feu ; comment, sans cela, Jupiter eût-il pu le leur enlever ? Comment eussent-ils été en état d'immoler des victimes et d'accomplir ces sacrifices autrefois si fréquents? L'esprit du récit autorise l'interprétation suivante. La divinité elle-même allumait chaque fois le feu des sacrifices ; c'est ce feu céleste qui cuisait les viandes sacrées et qui réchauffait les hommes. Point de festin sans sacrifice, point de prière qui ne fût exaucée. Mais les choses changèrent. Jupiter ne voulait plus accepter de trop maigres offrandes ; il ne daignait plus faire descendre pour si peu la flamme. L'art de se procurer du feu en frottant l'un contre l'autre deux morceaux de bois était encore inconnu aux humains. Dans l'ancienne religion aryenne d'Asie, cette découverte est un grand événement pour l'humanité. Il faut bien nous garder de confondre avec cette invention le vol si cruellement expié de Prométhée. C'est le feu céleste qu'il apporte sur la terre, puis il enfouit son trésor dans un roseau dont la moelle, inflammable comme l'amadou, absorbait et nourrissait la flamme céleste. Telle est la tradition chez Hésiode comme chez Eschyle.

Jupiter, pour se venger, fait fabriquer par Héphaistos ou Vulcain, le dieu du feu dans la famille olympienne, Pandore, la créature séduisante, douée de toutes les grâces, la vierge que les dieux et les déesses embellissent à l'envi de tous les ornements. Le récit plus développé que renferment les Œuvres et les Jours nous montre aussi la vierge ravissante fabriquée par Vulcain et envoyée sur la terre pour punir les hommes du vol de Prométhée. Mercure la conduit vers Épiméthée, l'irréfléchi. Celui-ci la reçoit dans sa maison, où elle ouvre le coffre dans lequel Prométhée avait enfermé tous les maux ; tous s'échappent, mais l'Espérance reste au fond par ordre de Jupiter.

Quoique Prométhée veuille par ses artifices faire le bonheur des hommes, il nous apparaît d'un bout à l'autre du

récit comme un trompeur qui finit par se prendre lui-même dans les filets qu'il tend aux autres. Jupiter l'accable d'une ironie divine que le présomptueux Titan ne comprend point, parce qu'il méconnaît l'ordre moral qui gouverne le monde.

Nous trouvons d'ailleurs, dans le récit d'Hésiode, des traits ingénieux associés à l'étrange naïveté de la légende. Ainsi, par exemple, l'allusion à Mécone (ancien nom de Sicyone, la vieille cité des Pélasges), où, suivant la tradition, on immola à Jupiter la première victime. Ce sont les Pélasges, peuple agriculteur, plus avide de propriété et de jouissances que les pâtres primitifs, ce sont les Pélasges qui se réservent à eux-mêmes les meilleurs morceaux du taureau sacré, au lieu de l'offrir tout entier ou d'en laisser du moins aux dieux les plus délicates parties. C'est un contrat impie entre l'agriculteur et le prêtre. Il est possible que le poëte se soit inspiré d'une légende locale exprimant le contraste qui régnait entre l'antique piété et l'avidité parcimonieuse des générations plus récentes; mais le récit peut aussi n'être que l'expression plus générale de la différence qui existait entre les mœurs d'avant et d'après le déluge. Rappelons-nous seulement ce passage d'Apollodore, où il nous montre Prométhée donnant à son fils Deucalion le conseil de construire l'arche du salut : nous trouvons ainsi Prométhée à la tête de la nouvelle génération qui peupla la terre après le déluge.

Ceci nous mène au point capital et pour ainsi dire au noyau du mythe de Prométhée. Les dieux des anciens ne sont ni des hommes déifiés, ni des héros transformés. Les héros, au contraire, sont les rejetons de divinités cosmogoniques. Celui qui lira chez Hésiode l'épisode de Prométhée, dans son rapport avec l'ensemble de l'œuvre, celui-là, même sans connaître le drame profond d'Eschyle, apercevra au fond de cette création un mythe moitié historique, moitié cosmogonique, voilé par le poëte.

Nous avons vu que la clémence de Jupiter, le pardon accordé à Prométhée en faveur d'Hercule, est une addition postérieure faite à la donnée primitive, et que nous la devons soit à Hésiode, soit à un autre patriote thébain d'une époque plus reculée. Notre tâche est donc d'établir la concordance entre les éléments primitifs de la tradition que nous avons exposée et les modifications qu'elle a pu subir dans la suite ; ceci nous amène tout naturellement à l'œuvre d'Eschyle.

Elle nous dira comment Jupiter épargna Prométhée afin de lui arracher le secret que lui avait confié la Terre sa mère, ou Thétis, secret qui enseignait au maître des dieux comment il pouvait éviter la ruine qui le menaçait. Eschyle n'a pu inventer l'idée première de cette légende. Si nous réfléchissons au sens profondément spiritualiste qu'elle présente, nous ne serons pas éloignés d'adopter la filiation d'idées que voici : — Prométhée est le dieu primitif, plein d'amour pour les hommes. C'est ce dieu créateur qui a fait descendre sur la terre la raison divine ; l'homme en fait usage ; il veut connaître le secret de la divinité ; mais bientôt il abuse de l'étincelle céleste : oublieux de la divinité, il emploie son précieux trésor à des vues mesquines d'intérêt égoïste ; alors le dieu régnant (Jupiter) tire vengeance de ces méfaits et accable l'homme de toute sorte de calamités, sans pouvoir toutefois priver l'humanité du feu divin. Le dieu éprouve et tente l'homme en infligeant à son défenseur d'indicibles souffrances. L'immortel Titan supporte ce que la Nécessité lui impose, mais il sait que Jupiter ne pourrra jamais l'anéantir, et qu'il a d'ailleurs de bonnes raisons pour ne pas le faire. Or, comme l'intervention d'Hercule n'est, chez Hesiode (la structure même du récit nous le montre assez), qu'un épisode assez maladroitement interpolé en l'honneur de la patrie thébaine, il serait bien possible que le dénoûment d'Eschyle fût

vraiment celui qu'avait consacré la tradition hellénique.

Le règne de Jupiter ne durera pas toujours ; la Théogonie nous l'a déjà annoncé. La Sagesse, sa première femme, allait lui donner un fils, lorsqu'il engloutit la déesse déjà enceinte. En s'assimilant, en s'incorporant ainsi la Sagesse, il ne pouvait que reculer et non changer le destin qui l'attend. Ce fils, dont il croit s'être débarrassé, Jupiter l'aura de Thétis, c'est-à-dire de l'Ordre moral, de la Loi intelligente. Un jour, cette déesse régnera sur le monde ; elle remplacera la violence et la nécessité fatale de la nature, et alors le trône de Jupiter s'écroulera : le monde sera libre.

Cette conception est-elle la pensée véritable d'Eschyle ? C'est ce que nous allons examiner ; mais nous devons commencer par reconnaître qu'elle n'est pas celle d'Hésiode, et que l'idée de faire de Prométhée une victime, de Jupiter un despote, répugne entièrement à Hésiode.

B. PROMÉTHÉE CHEZ ESCHYLE.

Partout, chez le grand tragique, Prométhée est incontestablement représenté comme un dieu, comme le dieu créateur de l'humanité, qui s'oppose avec une entière indépendance aux dieux du naturalisme, aux vieux Titans comme à Jupiter. Lors de la création ou du renouvellement de l'espèce humaine, Prométhée entre en lutte contre les dieux avec toute la puissance d'une énergique et libre personnalité. La nécessité fatale de l'antique naturalisme lui répugne dans le grand combat dont la domination du monde est l'objet ; il abandonne les Titans, ses frères, qui ne connaissent d'autre arme que la violence et la force physique. Il a appris de sa mère Thémis ou Gaïa (Gaea), l'Ordre qui règne dans le monde, que Jupiter, le dieu de l'Éther serein, l'autorité divine, le nouvel ordre, triomphera ; aussi prend-il parti pour Jupiter dans la lutte décisive.

Mais il lui déclare la guerre le jour où il voit que les

droits de l'humanité ne sont pas respectés, que la ruse et la violence règnent encore, bien que ce ne soit plus dans toute leur barbarie primitive, et que Jupiter doit un jour céder la place à un fils plus puissant que lui-même, à moins qu'il ne délivre la Sagesse (Métis) qu'il s'est incorporée, et qu'il ne reconnaisse la liberté, l'indépendance absolue que doit avoir vis-à-vis de lui cette déesse.

Écoutons le Prométhée d'Eschyle en personne. Lorsque, au milieu du silence et de la solitude, il est rivé au sommet glacé du Caucase scythique, il s'écrie :

« Infortuné! c'est pour avoir été le bienfaiteur des mortels que je suis écrasé sous le joug d'un tel supplice! Oui, j'ai dérobé dans un roseau l'étincelle féconde, la source de la flamme maîtresse qui a enseigné aux mortels tous les arts, l'instrument de tous les biens. Et c'est pour un tel forfait que je suis voué à ce supplice, exposé aux injures de l'air, emprisonné dans ces chaînes! »

C'est alors qu'il entend, dans le silence qui l'entoure, s'approcher les Océanides, attirées par ses gémissements, et que, plutôt pour éloigner tout visiteur que pour exciter la compassion, il lance aux déesses encore inconnues ces paroles:

« Voyez, hélas! dans ses fers, un dieu infortuné, haï de Jupiter, détesté de tous les dieux qui remplissent le palais de Jupiter. Et quel fut son crime? Il aima trop les hommes. »

Lorsqu'il a reconnu ses parentes, il révèle à ces amies, dont l'impuissante sympathie ne saurait l'éclairer d'un conseil secourable, la cause du courroux de Jupiter.

« A peine assis sur le trône paternel, il distribua aux dieux les honneurs et les charges; chacun avait la sienne, et le pouvoir du dieu s'affermissait. Mais il ne tint aucun compte des infortunés mortels; il conçut même le dessein d'anéantir la race entière et de produire une race nouvelle. Personne ne fit obstacle à sa volonté, personne, excepté moi. Seul, j'eus ce courage; sans mon secours, les mortels, écrasés par la foudre, tombaient au fond des enfers. Voilà pourquoi je subis le poids des maux que vous avez sous les yeux : supplice horrible pour moi; pour vous, spectacle déplorable. J'eus pitié des mortels; lui, ne m'a pas jugé digne de pitié. J'ai été traité, vous le voyez, sans miséricorde; mais mon supplice est l'opprobre de Jupiter. »

Mais le vol du feu, « ce maître qui enseignera un jour tous les arts aux mortels, » n'est que le début, et, pour ainsi dire, l'acte matériel, extérieur, du créateur des hommes. Quant aux destinées futures de l'humanité dans ses rapports avec Dieu, Prométhée les résume avec une concision sublime, dans son dialogue avec la déesse qui préside le chœur :

« J'ai mis fin aux terreurs que l'avenir inspirait aux mortels.
— Et par quel remède as-tu guéri cette maladie?
— J'ai fait habiter dans leur âme l'aveugle espérance. »

Les hommes de Prométhée ne doivent plus obéir à l'instinct aveugle, quoique rempli de pressentiments; la raison réfléchie, la prudence qui prévoit l'avenir, réglera désormais leur conduite. Afin de leur faire supporter le malheur qui les menace ou qui déjà les accable, Prométhée loge dans leur sein l'espérance, qu'il appelle aussi aveugle, parce qu'il ne voit plus dans la vie qu'une série de douleurs qui ne finissent qu'à la mort. Prométhée s'abandonne au désespoir; il a du moins rompu, pour un temps illimité, avec toute croyance à un ordre universel de justice et de bonté. L'espérance, qui était, dans l'ancienne épopée, la consolatrice de l'homme affligé, mais confiant, n'est pour Prométhée qu'une illusion. C'est dans cette disposition d'esprit que Prométhée défend sa cause contre Jupiter; c'est à cette occasion qu'il expose aux Océanides, et à Océanus, leur père compatissant, l'état des hommes tel qu'il était avant que lui, Prométhée, le renouvelât.

« Écoutez quelle est ma faute, quel était le triste destin des hommes, et comment ces êtres autrefois sans intelligence acquirent, par mes bienfaits, raison et sagesse. Ce n'est pas que j'aie à faire aucun reproche aux hommes; je parle seulement pour rappeler quels furent mes dons et ma bonté. Autrefois ils voyaient, mais voyaient mal; ils entendaient, mais ne comprenaient pas. Semblables aux fantômes des songes, ils vivaient, depuis des siècles, confondant pêle-mêle toutes choses. Ils ne savaient se servir ni des briques ni du bois pour construire des maisons éclairées;

comme la frêle fourmi, ils habitaient sous terre, dans des cavernes profondes où ne pénétrait pas le soleil. Nul signe certain : leurs yeux ne savaient distinguer l'hiver qui s'approche ni du printemps plein de fleurs, ni de l'automne aux moissons abondantes. Ils agissaient, mais toujours au hasard, sans réflexion. Enfin je leur enseignai l'instant où se lèvent les astres, et l'art plus difficile encore d'observer leur coucher. C'est moi qui inventai pour eux la science des nombres, la plus noble des sciences; pour eux, je formai l'assemblage des lettres, je fixai la Mémoire, la mère, l'instrument des Muses. C'est moi aussi qui, le premier, accouplai sous le joug les animaux, désormais esclaves de l'homme, et le corps des mortels fut soulagé du poids des travaux les plus rudes. C'est moi qui attelai les chevaux, dociles au frein, à ces chars splendides, orgueil de l'opulence. Enfin, ces autres chars aux ailes de lin qui emportent les matelots sur les mers, quel autre que moi les a inventés? Mais je fis plus encore. Jadis, un mortel était-il atteint de quelque maladie, nul secours pour lui, nul aliment salutaire, nul onguent, nul breuvage, nul remède; en un mot, il périssait. Je leur enseignai à composer de bienfaisants mélanges qui les préservent aujourd'hui de toutes les maladies. Et cette autre science aux aspects si divers, la divination, c'est moi encore qui l'ai fondée. C'est moi qui, le premier, distinguai, parmi les songes, les visions qui doivent s'accomplir; c'est moi qui expliquai les pronostics dont rien ne leur donnait l'intelligence : rencontres fortuites durant le voyage, vol des oiseaux de proie, j'ai tout défini avec clarté; j'ai dit quels oiseaux étaient d'un favorable ou d'un sinistre augure; j'ai dit aussi les mœurs de leurs races diverses, leurs mutuelles haines, leurs amitiés, leurs sociétés. Enfin j'ai montré la sorte de poli, la couleur qui plaisait aux dieux dans les entrailles des victimes, et les nuances de beauté du fiel et du foie. J'ai fait brûler sur le feu, dans une enveloppe de graisse, les cuisses, les larges reins de la victime, guidant ainsi les mortels dans un art ténébreux, et rendant sensibles à leur regard les signes de la flamme autrefois inexpliqués. Tels furent mes bienfaits, et je ne parle pas de ces trésors que la terre dérobait aux hommes dans ses profondeurs : l'airain, le fer, l'argent, l'or, qui pourrait se vanter de les avoir découverts avant moi? personne, sans nul doute, à moins d'une folle jactance. En un seul mot, je puis tout t'apprendre : l'inventeur de tous les arts des humains, c'est Prométhée! »

Tous les traits qui figurent dans les deux récits d'Hésiode, nous les retrouvons ici, mais tout autrement présentés. D'après Hésiode, les hommes étaient d'abord pieux et heureux; alors Prométhée leur apprit à faire des sacrifices

qui leur laissaient les meilleurs morceaux des victimes, et Jupiter feignit d'abord de ne pas se douter du tour qu'on lui jouait. Chez Eschyle, c'est tout le contraire. Si Prométhée enseigne aux hommes toutes les sciences et tous les arts, il ne les éclaire pas moins sur les mystères de la religion; il leur apprend à prévoir l'avenir et à respecter les dieux.

Mais ses révélations vont plus loin encore. Ce ne sont que des allusions, sans doute, mais des allusions pleines d'un sens profond, que ces paroles qui révèlent aux Océanides le secret de l'ordre universel.

« Mais qui donc règle le cours de la nécessité?
— Ce sont les Parques, les Furies et l'infaillible Mémoire.
— Quoi! Jupiter lui même est moins fort qu'elles?
— Oui, lui-même il ne saurait éviter sa destinée.
— Et quelle est donc la destinée de Jupiter, sinon un éternel empire?
— Ne me le demande pas; n'insiste pas! »

Les révélations qu'il fait à Io, quoique fort mystérieuses, sont encore plus explicites. Poursuivie par la jalousie de Junon, folle de douleur et de crainte, Io s'est égarée dans cette solitude sauvage. Elle est, elle aussi, une victime de la dureté de Jupiter. Prométhée répond ainsi à sa compagne d'infortune :

« Et qui donc lui arrachera le sceptre de la toute-puissance?
— Lui-même, son imprévoyance, sa folie.
— De quelle façon? Explique-toi, si tu le peux sans péril.
— Il formera un hymen dont il doit se repentir un jour.
— Avec une déesse? avec une mortelle? Parle, s'il t'est permis de me l'apprendre.
— Pourquoi cette question? Je n'ose révéler encore un tel mystère.
— Est-ce par l'épouse qu'il sera renversé du trône?
— Elle mettra au monde un fils plus fort que son père.
— Et il n'a aucun moyen de détourner de lui un tel malheur?
— Non; à moins que, délivré de mes chaînes...
— Qui donc, malgré Jupiter, pourra te délivrer?
— Ce doit être un de tes descendants. »

Allusion à la délivrance de Prométhée par Hercule, qui

frappera de ses traits l'aigle fatal. Quant à Prométhée, comme il refuse de soulever le voile de l'avenir pour Mercure, l'envoyé de Jupiter, il est fracassé par la foudre céleste et précipité dans le Tartare avec le rocher auquel il est enchaîné. Après des milliers d'années, tiré de nouveau de l'abîme et rivé de nouveau sur le Caucase dans cette terrible solitude, il voit, tous les trois jours, Jupiter dépêcher vers lui son bourreau, l'aigle vengeur qui dévore le foie sans cesse renaissant du malheureux. Eschyle met dans la bouche de son héros cette plainte amère :

« Je nourris de moi-même celui qui me fait si cruellement souffrir. »

Enfin Hercule arrive, « Hercule, fils chéri d'un père exécré. »

Il ne peut délivrer Prométhée que de son bourreau et ne saurait le soustraire à sa captivité. Mais il obtient de Jupiter que Chiron, ce dieu immortel frappé par lui d'une blessure incurable, puisse se dévouer à la place de Prométhée. Chiron accepte ce sacrifice et descend dans les enfers ; Prométhée est délivré.

C'est alors qu'il révèle le grand secret : quand Jupiter épousera Thétis, il lui naîtra un fils plus puissant que lui, qui précipitera du trône son père. Thétis n'est qu'une autre forme de Thémis ; c'est l'Océanide qui fonde l'ordre, la règle; c'est la Justice divine, l'Ordre moral. Aussi, dans la lutte contre les Titans, elle s'est rangée du côté de Jupiter, avec Métis (la Sagesse), Thémis (l'Ordre légal), Mnémosyne (la Mémoire) et Eurynome (la déesse qui règle tout au loin), l'amie de Thétis. Ces alliances font parfaitement connaître le rôle de Thétis. Confondre cette déesse avec Téthys (la Nourrice) serait une grave erreur.

Pour prévenir ou ajourner le sort qui l'attend, Jupiter marie Thétis à Pélée. C'est un épisode qui appartient à la tradition héroïque, mais un épisode de grande portée. Cette alliance fait de nouveau descendre sur la terre la justice cé-

leste ; l'enfant de Thétis est le fils d'un homme, et c'est son entremise qui venge l'humanité et apporte la paix entre la terre et le ciel. C'est là du moins une interprétation qui paraît plausible si l'on embrasse le mythe dans son ensemble.

Quoi qu'il en soit, ce qui importe, c'est que Prométhée éprouve maintenant des remords ; il se ceint la tête d'une couronne d'osier, symbole de l'expiation.

Jetons maintenant un coup d'œil sur le développement du mythe en son entier. La plus ancienne forme nous fait entrer, avec la Nécessité, dans le domaine de la cosmogonie. Là, nous trouvons Prométhée, le *façonneur d'hommes*, semblable au Vulcain (Héphaistos) de la race de dieux qui va suivre ; à côté de Vulcain et de Minerve, il a, lui aussi, son sanctuaire où se célèbre chaque année, en son honneur, une course aux flambeaux. Il est ici, non pas le plus ancien, mais le plus jeune des dieux créateurs ; c'est lui qui forme l'homme. La créature de Prométhée reçoit de la nature divine l'âme et la volonté libre, cette source de priviléges innombrables, mais aussi de tant de chutes, de tant de souffrances imputables à l'humanité. Ici, comme dans la Genèse, nous trouvons associées la création et la chute de l'homme ; ici aussi c'est une séductrice qui entraînera l'homme vers le mal.

Essayons maintenant de percer le mystère que nous offre le dieu Japet. Nous avons remarqué plus haut que les deux couples de ses fils prouvaient déjà qu'on le rangeait au nombre des Titans, des créateurs, des démiurges. Ainsi nous ne pouvons pas regarder le Japhet de la Bible, Japhet le fils de Noé, le père de notre race aryenne, comme le plus ancien personnage traditionnel qui ait porté ce nom. Ici, comme dans bien d'autres cas, la légende hébraïque a ses racines dans le vieux sémitisme, dans les traditions de l'Aram, la patrie d'Abraham. Des trois lettres radicales du

mot Japhet (IPT) la première n'est certainement qu'une addition faite après coup, et n'appartient pas à la racine primitive du nom. Ce qui reste est, comme nous l'avons philologiquement et historiquement démontré, la racine du mot Ptah-Hephaistos (PTH). C'est une ancienne racine aryenne, chamitique et sémitique tout à la fois, à laquelle est toujours attachée l'idée de fendre, d'ouvrir, et ce sont là les deux expressions les plus primitives de l'acte créateur. Nous ne nous faisons donc aucun scrupule d'affirmer que Japet était originairement un Titan créateur. Comme Titan, il était nécessairement aussi fabricateur d'hommes, et c'est en cette qualité que le grec lui a attribué le surnom de Prométhée, de dieu prévoyant, régulateur, de dieu présidant à l'harmonieux développement moral de l'humanité : d'après la coutume pélasgique qui désigne les dieux par un de leurs attributs, Japet devint Prométhée[1]. Vis-à-vis de ce dieu se pose ensuite en contraste l'homme avec son irréflexion et les erreurs qu'elle enfante, l'homme qui, au lieu d'agir avec prévoyance, ne voit le mal que lorsqu'il est fait et qu'on n'y peut plus remédier. De là sort la légende d'Épiméthée, le frère de Prométhée. Les deux fils aînés de Japet, Atlas et Ménétius, appartiennent, eux aussi, à ce que j'appellerai l'élément psychologique de la tradition ; du moins, si l'on prétendait voir dans Atlas un dieu du naturalisme, un dieu des montagnes, il serait impossible d'en faire autant de Ménétius. L'harmonie profonde qui règne dans la conception hellénique, dans sa manière de personnifier les contrastes qui remplissent la nature et la destinée humaine, est encore un éclatant témoignage de l'originalité puissante des Grecs.

C'est le même esprit qui préside à la transformation de

[1] *Pra-mati*, la prescience, est aussi, en sanscrit, un surnom d'*Agni*, le dieu du feu. *Pramathah* est *celui qui est agité et qui agite*, le *Promoteur*. C'est le nom de l'instrument qui produisait le feu par le frottement.

Prométhée en héros, en prototype de l'espèce humaine. Il y a dans cette métamorphose des contradictions que rendait inévitables la combinaison de la tradition antique et du mythe nouveau.

L'élément cosmogonique disparaît : l'élément humain le remplace. Prométhée devient le génie de l'humanité. Son sort est celui des hommes. Il engage contre les forces qui lui résistent une lutte pleine d'efforts et de douleurs. Mais, ainsi que chez tout homme à la volonté forte, son énergie a pour écueil l'opiniâtre orgueil. Il brave la divinité; son opiniâtreté s'accroît avec son malheur et ses souffrances; sa prévoyance ne lui est d'aucune utilité ; il lui faut subir le châtiment de son obstination, jusqu'à ce qu'il cède à une volonté plus puissante que la sienne et qu'il revête les symboles de la soumission et du repentir, l'anneau de fer au doigt et la couronne d'osier sur la tête. Alors il recouvre le caractère divin qu'il avait eu premièrement; mais, s'il redevient le prophète des dieux, il n'est plus leur conseiller.

Il y avait diverses manières de combiner les deux éléments cosmogonique et humain ; c'est ce que nous montre la comparaison de l'œuvre d'Eschyle avec le récit d'Hésiode, et il faut, d'ailleurs, faire la part de l'imagination poétique. Mais les données capitales qui sont communes aux deux poëtes suffisent pour nous faire repousser toute autre interprétation qu'on voudrait nous imposer comme plus transcendante. Cependant Platon est bien dans le sens de la tradition quand il dit, dans le Protagoras, peut-être d'après une légende orphique, que Prométhée est banni du palais de Jupiter. S'il en est exclu, c'est comme le pécheur repentant qui est un jour entré en lutte contre l'ordre éternel du monde.

La clef du mystère cosmogonique est, d'après la conception hellénique, l'unité de la race des dieux et de la race

humaine. Une idée qui éclate dans toutes les productions du génie grec, c'est que le fondement de l'ordre universel est le droit, avec la raison pour appui, la liberté pour but, la mesure pour garantie. Conception admirablement exprimée par le drame d'Eschyle; l'esprit le plus sublime ne saurait se faire pardonner son orgueilleux entêtement, et l'avenir ne pourra se dérouler que d'après la loi de développement du Monde moral. Sans doute le règne de Jupiter aura son terme; la violence aura son châtiment tout aussi bien chez le dieu que chez l'homme; mais ce ne sont pas les forces aveugles de la nature qui recouvreront l'empire; ce ne sera pas l'action inconsciente de l'antique nécessité. Un dieu même ne pourrait rien changer à l'état de choses que gouverne la volonté de Jupiter. C'est à son fils seul qu'est destinée la souveraine autorité; c'est-à-dire que le monde marchera vers la perfection d'après les lois éternelles du progrès. Personne ne sait ni quand, ni comment; mais il est certain que la Loi morale doit obtenir un jour la puissance suprême. Thétis, l'Ordonnatrice, la Régulatrice, régnera et succédera à la Volonté arbitraire, qui garde pour elle-même (engloutit) ce qu'il y a de plus divin.

Ainsi, dans la conscience religieuse des Grecs, l'idée de la chute future du monde des dieux est intimement associée à la foi dans un développement progressif, continu, du divin sur la terre.

Mais ce ne sont pas les Grecs seulement, ce sont tous les hommes qui sont les fils de la Divinité. L'éternelle sagesse, l'éternel amour, les tirent de l'abîme de maux où ils sont plongés, et les mènent tous au même but par des chemins bien divers.

Cette conception du Prométhée était-elle déjà celle des anciens Orphiques? se trouvait-il chez eux, et, plus tard, dans les Mystères, quelque allusion au dieu à venir? N'était-ce pas lui qui était le *Dionysos* du système religieux thraco-

orphique: ce dieu de l'âme qui ne recule pas devant les souffrances de l'existence et meurt pour revivre d'une vie plus brillante? Ce dieu qui trace à l'âme sa voie? l'époux et le véritable maître de Perséphoné, l'âme humaine? Nous n'en avons pas la preuve, mais il serait singulier que ce qui, dans le mythe, est prévu et fixé comme inévitable et nécessaire, n'eût pas ses origines dans les antiques symboles des religions et des rites de la Grèce septentrionale.

IV

NÉMÉSIS OU L'ÉLÉMENT MORAL DE LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS.

Si nous comparons l'impression qui résulte de l'étude que nous venons de faire avec celle que produit le naturalisme des Sémites et des Aryas d'Asie, nous trouverons, dans l'époque qui, en Grèce, précéda immédiatement le chantre de l'Iliade et de l'Odyssée, c'est-à-dire vers le milieu du dixième siècle, des germes de développement entièrement opposés à ceux que nous découvrons en Asie; nous y trouverons un progrès réel, mais aussi une crise pénible, étrange. Les entraves du naturalisme primitif étaient sinon brisées à jamais, du moins secouées. Les dieux de la nature s'étaient transformés en dieux plus humains; les puissances qui, auparavant, n'inspiraient aux hommes que la crainte, étaient devenues l'idéal de l'humanité; le dieu serein de l'éther, du haut de l'Olympe où il trônait désormais, faisait prospérer l'homme vertueux et frappait le coupable. Une énergie vraiment divine avait éclaté dans les héros dont la glorieuse association avait triomphé d'Ilion; les Ioniens d'alors voyaient en eux des demi-dieux, des fils, des petits-fils de dieux et de mortels. De gigantesques épisodes, des souffrances indicibles, des crimes inouïs avaient succédé à l'immense événement de la chute de Troie, ou s'étaient pour

ainsi dire groupés autour de ce centre inspirateur. Cependant la conscience de la liberté morale s'était développée, agrandie, fortifiée, en même temps qu'un religieux respect à l'égard des puissances éternelles qui défendent les lois de la justice et punissent le crime. L'antique légende thraco-orphique du fils de Japet, de Prométhée, s'était, elle aussi, idéalisée; elle était devenue le symbole de l'esprit se dévouant avec une indomptable énergie au bonheur, au progrès de l'humanité. Mais déjà, dans ce vieux mythe, le problème de l'ordre moral à la solution duquel aspire l'esprit grec, était posé avec toute la profondeur du génie aryen. Tout ce qui eût pu blesser la divinité ou troubler la mesure en était soigneusement banni. Prométhée souffrait des tourments inexprimables, pour expier, soit ses méfaits envers Jupiter, soit les services qu'il avait rendus aux hommes, suivant que les Grecs voyaient en lui le créateur de l'espèce humaine, ou l'esprit tutélaire de l'humanité tombée dans le désespoir, ou enfin le héros coupable repentant de son arrogance et converti. Mais, quel que fût son supplice, il n'était pas immérité. Dans son orgueil, il avait bravé les conseils éternels de Jupiter. La présomption du Titan avait fait éclater la lutte entre l'homme et la divinité, et s'était communiquée aux mortels avec des suites funestes. Elle avait, en effet, produit des crimes sans nombre, et ces crimes avaient entraîné pour l'humanité mille souffrances. La mythologie orphique n'avait pas trouvé l'entière solution du problème, et l'esprit grec savait désormais que par cette voie de révolte il n'arriverait jamais à le résoudre. L'autorité de Jupiter devait être respectée; c'est lui qui réglait la destinée, bien que sa puissance ne dût pas être éternelle. L'humanité doit un jour faire valoir ses droits, les faire triompher en tout et partout; c'est alors que Prométhée sera délivré de ses tortures et que finira le règne des Olympiens; que le ciel et la terre seront, du

moins pour un moment, réconciliés. Nous verrons que le génie germanique est arrivé au même point et même plus loin encore dans la carrière de son développement.

Voulons-nous maintenant trouver le mot qui caractérise essentiellement le centre autour duquel viennent se grouper les idées, les sentiments qui se manifestent alors dans la Grèce ; si le terme abstrait de croyance à l'ordre moral ne nous satisfait pas, si nous en cherchons un plus vivant, plus historique, nous n'en trouverons qu'un seul. C'est un nom qui appartient à la Grèce, qui y avait cours, qui n'était pas du ressort de la mythologie, un nom vraiment populaire. Ce nom, c'est celui de Némésis. Elle est devenue plus tard une divinité ; elle s'est appelée Adrastée, la fille de Jupiter; on lui a découvert certains rapports avec une des déesses du naturalisme primitif, avec Aphrodite, Uranie ou Artémis ; mais, à l'époque dont nous parlons, elle n'était pas encore entrée dans le domaine mythologique ; c'était une conception de l'entendement grec, dépouillée de tout caractère surnaturel, conception d'une profondeur et d'une délicatesse admirables. C'est ce que prouvent l'origine du mot et l'usage qu'en font Homère et Hésiode. L'idée fondamentale de ce nom, qu'on retrouve à toutes les époques de la littérature grecque et que les Romains n'ont pas su traduire, parce que la conscience populaire, chez eux, ne le comprenait pas, cette idée est celle de la répartition morale qui donne à chacun ce qui lui est dû. Il est donc impossible de ne se servir que de citations philologiques pour faire comprendre cette idée ; il est indispensable de la décomposer, d'en faire l'analyse.

Ce mot désigne principalement l'indignation, la colère excitée par la violation de la loi, la colère qu'excite l'impie qui, non content de faire le mal, le fait par orgueil, foulant aux pieds tout respect des dieux et des hommes, comme s'il était au-dessus des lois de l'humanité. Ce

sentiment d'indignation morale se manifeste de deux façons différentes, opposées même, selon qu'il entre dans le cœur d'un homme bon ou sage, ou dans celui d'un méchant. Celui ci, tout comme l'autre, se fait juge, mais juge d'autrui, et non de soi-même. Ses arrêts sont inspirés par l'envie et la malveillance, sentiments odieux, à égale distance desquels, d'après la définition vraiment grecque d'Aristote, trouve sa place la vertu morale, la Némésis. « Le terrain sur lequel s'opposent ces sentiments divers, dit ce philosophe, est le chagrin et la joie que nous inspire ce qui arrive à notre prochain. L'homme qui pratique le culte de la Némésis, s'afflige du bonheur du méchant ; l'homme envieux va plus loin ; il se chagrine du bonheur d'autrui, soit illégitime, soit mérité. L'homme malveillant, loin de s'attrister du malheur des autres, s'en réjouit. »

Le méchant, lui aussi, reconnaît donc la Némésis. Mais il prend, de ses mains profanes, le ministère sacré de la divinité ; ce qu'il qualifie de sainte ardeur, n'est que mensonge et qu'égoïsme. Ce sentiment, revêtu d'une forme mythologique, devient ce qu'Homère et les Grecs en général désignaient sous le nom d'*Até* (instinct destructeur). C'est là précisément la Némésis du méchant ; c'est une Erynnis, une Furie implacable qui se déchaîne sur la terre ; elle accomplit l'œuvre du destin, mais une œuvre de destruction, parce qu'elle a sa source dans l'égoïsme, dans l'envie, dans la malveillance. Hésiode nous atteste le développement de ces idées dans la Grèce; parmi les enfants de la Nuit, dans un passage difficile et capital de la Théogonie, il cite la Némésis entre la Fraude et la Querelle.

Le même poëte, dans les Œuvres et les Jours, nous a aussi montré l'autre face de la Némésis, c'est-à-dire son reflet, son image dans le cœur de l'homme qui reconnaît, respecte, observe l'autorité abstraite et désintéressée de la loi morale. Pour un homme de cette trempe, la Némésis,

c'est l'ordre universel; c'est un appui céleste contre l'orgueil des puissants et l'atteinte sacrilége des méchants; c'est une consolation dans les afflictions; c'est, pour lui, la base solide de sa croyance à la divinité; c'est ce qui lui donne la force de rester fidèle aux serments qu'il prête aux dieux. Dans ce sens, la Némésis est pour Hésiode la pierre angulaire sur laquelle repose l'ordre universel; supprimez-la, tout s'écroule. Aussi termine-t-il son effrayant tableau du cinquième âge, dans lequel il était condamné à vivre, par ces vers fameux, que nous avons cités plus haut, avec le morceau dont ils sont tirés :

« Enfin la Pudeur et la Némésis sacrée quittent la terre et ses habitants pour prendre le chemin de l'Olympe; quant aux hommes, il ne leur reste que le sombre chagrin qui ne les abandonne jamais. »

Sans doute Némésis est ici, de même que la Pudeur, considérée comme une déesse; mais elle est dénuée de tout caractère mythologique; ce n'est qu'une allégorie poétique, comme lorsqu'il est dit, dans les Psaumes, que la Justice et la Paix s'embrasseront. Aucune tradition ne s'attache à cette conception toute hellénique; ni les Sémites, ni les Pélasges, n'ont rien à en revendiquer. Elle est née de l'idée profonde que se formaient les Grecs de l'ordre universel; ils ont personnifié en elle un sentiment vraiment hellénique, le respect de la Divinité. La Némésis est pour le Grec la Muse de la Justice, de même que la Muse chaste et sévère est pour lui la Némésis du beau; car, en Grèce, la mesure est la condition de tout art et de toute activité. Aux yeux de Platon, c'est la loi d'Adrastée qui constitue l'ordre moral; un caractère animé, inspiré par cette déesse, voilà pour Aristote l'idéal de la vertu. Toute l'exposition qui va suivre de la Conscience de Dieu chez les Grecs a pour but de manifester ce sens de la Némésis.

Son origine purement morale nous est attestée déjà par l'emploi de son nom chez Homère. Ni l'Iliade, ni l'Odys-

sée ne connaissent la Némésis comme divinité, ni même comme personnification d'un attribut moral. Le mot s'y trouve avec le sens qu'il avait dans la conscience et dans la langue du peuple ionien. Il signifie la répugnance morale contre la présomption impie, contre l'arrogance qui brave les dieux et les hommes ; il exprime la honte qui s'attache au crime, en d'autres termes, la sanction du juge intérieur et le témoignage de la conscience universelle comme tribunal suprême, comme véritable oracle de la divinité. Hélène souhaite que Pâris, auquel elle est forcée de s'unir, encoure du moins un jour la honte et la colère vengeresse (νέμεσιν) de l'humanité. Lorsque Hector s'avance avec une ardeur irrésistible contre les retranchements des Achéens, Neptune exhorte ces derniers ; il leur rappelle la honte qui les attend, la Némésis qui les menace de la part du peuple achéen. Dans l'Odyssée, le terme pour exprimer cette pensée : Il ne faut pas s'indigner, est celui-ci : οὐ γὰρ νέμεσις : « Il n'y a pas lieu à la Némésis. »

Toute religion véritable est avant tout une religion de la conscience, et cette conscience proclame précisément la sainte haine du crime que formule le jugement du tribunal. Elle ne s'interdit pas à l'égard du coupable tout sentiment de colère, mais elle recule devant la plus légère injustice, car elle rentre soigneusement en elle-même afin de ne pas juger ses torts autrement que ceux des autres. Réfléchissez à cette conception ; observez-en toute la portée, et vous saluerez ce centre national de la conscience hellénique comme le précurseur de la religion spiritualiste de l'Évangile. Nous devons reconnaître, dans la création de la Némésis, une véritable Conscience de Dieu, la conscience de l'action divine sur le monde, de l'intervention de Dieu sur la terre : c'est là un sentiment qui nous fait entrer dans une ère nouvelle, dans une nouvelle phase de développement. Tout d'abord, en effet, une telle conception est un antidote

salutaire contre la tradition du naturalisme et le polythéisme qui en découle; c'est le seul remède efficace contre le caractère extérieur et superficiel de la religion populaire. Ce sont les Aryas, qui les premiers, en accordant à la Némésis une pareille importance, ont fait de la conscience morale la base de toute religion. En second lieu, le sentiment de la Némésis, en se développant dans les esprits, réagit bientôt contre la manie sanguinaire des expiations, des sacrifices auxquels on se condamnait volontairement. Nous éclaircirons bientôt davantage ces deux points. Mais, pour pressentir toute la portée de ce grand fait religieux, il faut pouvoir suivre la vie grecque à travers son entier développement et dans ses diverses branches. Ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, mais encore dans le domaine de l'art et de la science que pénètre la croyance à la Némésis. Sans la foi à cette puissance morale, le Grec n'aurait jamais connu l'épopée ni le drame, qu'il a portés à un si haut degré de perfection. C'est aussi la Némésis qui le rendit capable de trouver le secret de l'art, secret qui ne se révèle qu'au plus pur sentiment de la mesure. C'est par la Némésis que le Grec a conquis et su conserver la liberté civile. C'est elle qui assura la liberté la plus illimitée à la démocratie d'Athènes, et la préserva plus que toute autre nation des excès démagogiques, malgré tous les défauts, tous les vices du caractère grec. Enfin, elle donna aux Grecs un ferme courage et une consolation dans les longs siècles de l'infortune, de même que le sentiment de l'Éternel prêta aux Hébreux un solide appui.

C'est en se plaçant à ce point de vue qu'on pourra comprendre les traits de mœurs, bons et mauvais, qui se rattachent en Grèce à la Némésis : la jalousie de la divinité, le *mauvais œil*, les *charmes*, les moyens de se préserver de l'excès de bonheur, des louanges de la flatterie. La coutume hellénique qui consiste à baisser les yeux vers la poitrine, est la

plus haute expression de l'humilité, de la piété; ce mouvement symbolise dignement la faiblesse humaine reconnaissant ses limites et l'instabilité de toute grandeur terrestre. Le geste qu'on retrouve encore aujourd'hui dans tout le monde grec, slave et italien, l'action de se cracher dans la poitrine, manifeste au contraire avec grossièreté les angoisses d'une superstition étroite qui recourt, dans son aveuglement, à un préservatif tout physique, tout matériel.

CONCLUSION

DE LA CONSCIENCE DE DIEU ET DES DANGERS QU'ELLE COURUT A L'ORIGINE DE L'ÉPOPÉE

Une question d'une capitale importance historique se présente à nous, à propos de la Némésis. Dans le développement général de la croyance grecque, qu'y a-t-il de national et qui appartienne à tous, et quelle est l'influence particulière de chacun des grands génies? Sans doute, Homère et Hésiode ont largement puisé aux sources de la foi populaire, mais l'épopée, et surtout le drame qui en est sorti, durent à leur tour réagir sur cette foi populaire. Comme nous l'avons dit ailleurs, l'intelligence de ce mystérieux échange qui s'établit entre la tradition commune et la personnalité créatrice du poëte, est la clef de toute histoire, et, en particulier, de celle que nous retraçons.

Cette question s'impose à nous quand nous reportons les yeux sur les trois formes principales du sentiment de Dieu avant Homère. A cette question s'en rattache une autre. Un peuple comme le peuple grec ne se contente pas de quelques idées générales comme celles que nous avons exposées; il a aussi des institutions, des usages, une organisation sociale, qui mettent l'individu et la société en rapport avec l'Éternel, qui apaisent les troubles de l'esprit, étouffent les instincts grossiers et sauvages, fortifient les senti-

ments humains et généreux. Nous avons vu combien la constitution de la cité renfermait d'éléments de ce genre. Pourtant, un esprit qui parvenait à des idées aussi profondes que celles qui nous sont apparues ne pouvait trouver ni dans l'idéal de l'épopée, ni dans l'ordre et la liberté de la société, la satisfaction entière de ses aspirations.

La période épique nous montre, dans Homère et dans Hésiode, les deux prophètes primitifs de la croyance hellénique. Ces deux poëtes sont regardés, par les sages qui les suivent, comme les législateurs, comme la loi vivante des Grecs. Mais étaient-ils la loi à eux seuls? n'y avait-il pas à côté d'eux un élément de religion positive servant de médiatrice entre les hommes et le monde des esprits, et ne faut-il pas, pour être dans le vrai, combiner ces deux sources générale et individuelle de la croyance hellénique? Nous essayerons ici d'établir, avant tout, avec netteté les faits qui nous semblent décisifs.

Prenons par exemple l'idée de la Némésis. Examinons les éléments religieux qu'elle rencontra et avec le concours desquels elle se fraya son chemin.

Nous trouvons, dès l'abord, deux croyances en lutte, le culte moral et la foi populaire, l'adoration respectueuse de l'harmonie du Monde et de la loi morale qui en découle pour l'humanité, et, en face de cette religion supérieure, une autre plus répandue, celle des mystères et des initiations. Le culte populaire s'adressait à des dieux humains, personnels, non point à des hommes divinisés (élément complétement étranger à l'antiquité classique), mais à des types idéalisés de l'humanité. C'était là la métamorphose que la Grèce avait fait subir aux vieilles divinités de la nature. Apollon, le dieu des hommes, a succédé à Hélios, le dieu du naturalisme; Artémis à Séléné. Déméter (Cérès) est devenue la mère de Proserpine, l'amie des héros; elle a dépouillé son caractère sombre et farouche. Cette transformation a donné

à tous les dieux une véritable biographie ; ils ont leur histoire; ils ont leurs passions comme les hommes. Cependant le culte n'a pas perdu toute trace de l'ancien naturalisme. De plus, comme religion morale, il est entaché des contradictions et plein des dangers qu'entraîne avec lui le polythéisme. Toute religion morale, en effet, comme le dogme de la Némésis en fait foi, exige la conception d'un Dieu unique, d'un Dieu père des hommes et arbitre moral des actions humaines. Entre ces deux croyances opposées, il pouvait donc facilement éclater une guerre dans laquelle l'un des deux éléments contraires, sinon toute la religion, il les remplaçait par des ancêtres, risquait de s'anéantir.

Quant aux cérémonies du culte, le polythéisme y dominait également. Déjà, en Ionie, l'esprit grec avait commencé à briser le réseau de traditions qui l'enlaçait ; peu soucieux de chercher le mot des énigmes du vieux naturalisme, il les remplaçait par ces admirables légendes où il ne s'agit que de l'homme, par les beaux-arts avec leur idéal tout humain ; il se détournait avec répugnance de ces monstres grotesques, de ces blocs informes que le Pélasge entourait encore de sa vénération.

C'était là un progrès incontestable, mais qui n'avait en réalité qu'une faible valeur spirituelle et morale, et qui même, chez les esprits élevés, pouvait entraîner de fâcheuses conséquences. Sans doute, le sentiment esthétique n'avait pas seul inspiré ces mythes et produit ces œuvres d'art; il y faut aussi reconnaître l'irrésistible instinct qui poussait les Grecs à représenter par des images vivantes les idées de justice, de puissance, de science dont ils faisaient les attributs de leurs dieux. Mais, si le sentiment esthétique vient à dominer le sentiment moral, l'impiété s'introduit dans les mœurs par la scission établie entre la religion et la morale. Le premier essor de la philosophie, auquel nous fait assister l'épopée homérique, offrait également au poëte de nom-

breux écueils : il risquait, en prêchant l'impiété sous cette nouvelle forme, de s'attirer la malveillance populaire. Le Grec était libre penseur, mais pieux; ses dieux, son culte, étaient ce qu'il avait de plus cher au monde; l'autel avant le foyer, le temple au-dessus de la ville. Le sentiment de l'art surexcitait encore la foi religieuse. C'étaient toujours les Phéniciens et les autres barbares qui fournissaient l'or et les matières précieuses, mais c'était bien aux Grecs qu'appartenaient les images de leurs dieux; le culte n'était plus sanguinaire que par exception ; la mesure, la grâce, l'harmonie, réglaient et décoraient les cérémonies, les fêtes sacrées, les processions et les danses solennelles.

Ajoutons quelques mots sur le danger dont la célébration des mystères menaça le culte grec. Les savants s'accordent aujourd'hui à reconnaître qu'il faut remonter au delà d'Homère pour trouver l'origine de l'école mystique, dont Orphée, Musée, Linus, sont les plus fameux représentants. Ce qu'il y avait de commun entre ces hommes, c'étaient des chants qui se rattachaient à des cultes primitifs et mystérieux, à des expiations, à des symboles magiques. Sans doute, de l'ancienne religion pélasgique à ces cérémonies, il s'était opéré un progrès; mais, maintenant que le génie grec s'éveillait dans toute sa force et qu'il travaillait à s'affranchir, ce reste de naturalisme pouvait arrêter son essor. Il est avéré que ces rites obscurs ne recélaient pas, d'une part, un enseignement didactique de métaphysique ni de morale, et, d autre part, n'avaient point pour but essentiel de symboliser la vie de la nature et les phases de l'année solaire dans son éternelle évolution. Si nous possédions une histoire vraiment scientifique des religions, il serait aisé de démontrer combien cette dernière hypothèse est dénuée de fondement. Il n'est pas moins facile de faire voir par des faits palpables que le sens de ces symboles était l'histoire des migrations de l'âme à travers l'infini. La doctrine de

la métempsychose, attribuée aux anciens orphiques, d'après un passage de Platon, par beaucoup de critiques anciens et modernes, remonte bien en effet jusqu'à eux, comme l'ont prouvé plusieurs fragments inconnus jusqu'à ce jour et récemmment découverts. Les mystères présentaient aux initiés des emblèmes physiques de la force génératrice et du perpétuel travail d'enfantement qu'opère la nature dans ses continuelles métamorphoses; mais, derrière cet élément matériel, se révélait un élément spirituel montrant en action les rapports de l'ordre universel avec l'âme, surtout après la mort. Les évolutions de l'année solaire n'étaient que l'image des évolutions de l'âme. Ainsi, dans les rites des Kabires de Samothrace, on trouvait le récit d'une lutte entre trois frères dont l'un est mis à mort par les deux autres, puis revient à la vie; mais le commencement et la fin de ces cérémonies avaient un caractère purement moral; on demandait à l'initié une sorte de confession, et, à la fin, le Dieu vainqueur (Dionysos) était représenté comme le dieu de l'Esprit.

En général, tout ce rituel, toutes ces initiations secrètes, restèrent assez étrangères et même antipathiques à l'esprit grec. Ce n'étaient ni les plus sages qui célébraient ces mystères, ni les plus purs qui s'y faisaient initier. Etait-ce là un culte qui pût dompter les instincts sensuels que la religion morale, que la religion de la conscience est destinée à réprimer? La poésie nationale pouvait-elle s'attacher à ce service théocratique des mystères, et entretenir les Grecs de légendes, de contes, qui n'étaient pas toujours édifiants, et qui parfois allaient jusqu'à l'absurde et au ridicule?

L'esprit ionien réagit énergiquement contre cette influence. Toute la poésie, toute la philosophie ionienne et les écoles qui en découlent témoignent d'un effort incessant contre l'élément sacerdotal et symbolique. Il n'en fut

pas de même des Doriens d'Europe, qui avaient aussi reçu de la Thrace, de l'Épire et de la Thessalie cet élément théocratique et mystique. Ils gardèrent pour lui plus de sympathie, sans que toutefois il se soit jamais engagé, entre ces deux courants contraires, une lutte ouverte et déclarée.

Nous voyons déjà plus clairement en quoi consistait le double danger dont nous avons parlé plus haut et qui, à la fin de la période anté-homérique, menaçait en Grèce la Conscience de Dieu. Qu'allaient devenir la croyance populaire et le culte public? Quel devait être le sort de ces légendes sacrées en l'honneur des dieux et des héros, que chaque ville et presque chaque corporation en Grèce entouraient, à titre de fondateurs ou d'ancêtres, d'un culte de reconnaissance. Comment préserver cette élévation de sentiment, ce patriotisme, ce dévouement sublime de chaque citoyen à l'intérêt général, si l'on sacrifiait une moitié de son culte, une moitié qui était la condition, la consécration de l'autre? Les anciennes races royales ne régnaient plus, ou allaient cesser de régner : la liberté, partout naissante, donnait l'essor à une vie, à une activité nouvelle, mais entraînait aussi de nouveaux périls.

C'est là qu'en était la Conscience de la Divinité en général, et de Dieu dans l'Histoire en particulier, lorsque parut l'immortel génie qui sut trouver pour toutes les générations de la Grèce l'expression à la fois populaire et sublime de la croyance générale. Nous devrons considérer Homère comme le grand pontife de la Grèce, mais il nous faudra reconnaître, à côté de lui, un autre fonds de croyance que l'esprit grec avait tiré des éléments multiples de la foi primitive, par l'intermédiaire de l'école thraco-pélasgique.

Avant d'entreprendre cette étude, jetons encore un regard sur le contraste frappant qui règne entre le sentiment de la Divinité chez les Grecs et celui que nous trouvons chez les Sémites les plus avancés, dans le culte d'Abraham

et de Moïse, qui avait alors, depuis quatre cents ans, établi son empire sur Israël.

Quelle différence! Là, ce sont des documents écrits, aussi anciens que Moïse et dont l'origine remonte plus haut encore, mais des documents qui, loin de devenir une lettre morte, ont au contraire été développés avec l'imagination la plus fertile par l'esprit populaire, et, malgré des chutes fréquentes, se sont maintenus debout contre le paganisme des autres races sémitiques qui leur donnait assaut de toutes parts.

La religion grecque n'est fondée sur aucun document historique. Les Grecs n'avaient jamais eu de dogmes écrits; ils n'avaient pas davantage une religion vraiment historique, ce que nous avons l'habitude d'appeler révélation. Sans doute, chez les Grecs aussi, l'Esprit était le médiateur, et, à ce point de vue, ils ont aussi une révélation, c'est-à-dire une foi religieuse inspirée par la prédication des interprètes de la Divinité. Mais cet esprit était tout individuel; il se révélait par les sentences énigmatiques des Voyants, par les usages, les initiations, et non par un enseignement traditionnel. Quant à la reconnaissance de la volonté des dieux par l'intermédiaire d'un homme, les Grecs se montraient évidemment à cette époque au moins égaux aux Israélites, en n'acceptant que de la bouche de prophètes inspirés les sentences de la Divinité. La tradition des oracles de la Grèce nous montre l'esprit de l'homme libre dans ses recherches, n'ajoutant plus une croyance aveugle aux phénomènes de la nature extérieure, ne se décidant plus sur la foi de présages physiques, comme le vol des oiseaux et d'autres indications analogues. L'oracle des Sellènes (d'où Hellènes), il est vrai, placé en Épire par l'Iliade et l'Odyssée, qui en font un siége du Jupiter pélasgique, donne ses réponses par le murmure des grands chênes, qu'expliquent des prêtres consacrés; ceux-ci peuvent ne pas être

encore des prophètes, mais de simples traducteurs d'un signe naturel ; mais les oracles qui viennent plus tard, Delphes, par exemple, n'ont plus aucun signe de ce genre : la Pythie, jetée dans l'extase soit par les vapeurs que la terre exhale, soit par un mouvement spontané, prononce quelques obscures paroles ; c'est une véritable prophétesse ; des hommes experts dans ces matières interprètent sa révélation mystérieuse. Malgré les insuffisances et les périls qu'offrait cette croyance, elle n'en a pas moins fait triompher sans retour du naturalisme la religion de la conscience. Nous ne devions pas laisser dans l'ombre ce côté de l'hellénisme que la tradition judaïco-chrétienne a trop méconnu. Le polythéisme grec, ses cérémonies et ses mythes, ses usages et ses mœurs ne doivent pas être confondus avec ce paganisme que l'Écriture attaque et qui, avant Moïse, sous Moïse et après lui, forme l'antithèse du sentiment de Dieu tel que nous le voyons chez les Juifs. Moloch, cette sanguinaire idole, n'est pas seulement le contre-pied de Jéhovah, du créateur du ciel et de la terre, mais aussi de Jupiter, du dieu de l'éther serein, et Aphrodite n'est ni Mylitta, ni Astarté.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES ORACLES, LES INITIATIONS, LES CHANTRES SACRÉS ET L'ÉPOPÉE DES GRECS

I

LES ORACLES, LES MYSTÈRES, PHÉRÉCIDE ET PYTHAGORE.

Avant même que le divin Homère s'élevât en Ionie, il existait, au pôle opposé du monde hellénique, des chantres entourés de vénération, des chantres sacrés de la Divinité :

les prêtres et les prophètes thraces. L'antiquité elle-même n'avait déjà plus sur ces personnages des notions claires et authentiques ; les poésies désignées sous le nom d'orphiques, dit Aristote, ne remontent pas, comme le prétendent les prêtres, au delà d'Homère, mais sont beaucoup plus modernes.

C'était des anciens Orphiques qu'il voulait parler, car, longtemps après Aristote, on écrivit encore des poésies de ce genre. Les dogmes, les enseignements écrits n'étaient que l'accessoire dans cette école religieuse ; ce qui en formait le fond et l'essence, c'étaient les consécrations, les sentences, les rites, les incantations, une musique sacrée et immuable, un symbolisme sacerdotal. Les sacrifices accomplis en l'honneur de Jupiter et de Junon, de l'Éther et de la Terre, du Dieu des hommes et de la vie, de Dionysos et de sa femme, avaient certainement, dès les temps primitifs, donné l'essor à des races de chantres, semblables à ceux de l'ancienne Bactriane, qui développèrent peu à peu l'élément purement grec de ce rituel. Lorsque les chants d'Homère vinrent ravir les esprits, ces chantres sacrés de la Grèce apprirent aussi la langue et la prosodie ioniennes, mais sans en accepter l'esprit. L'épopée populaire et les hymnes furent ainsi en contact, en opposition et en transaction. C'est à quoi fait allusion un passage du second chant de l'Iliade. Il s'agit des vaisseaux équipés par les antiques cités de la Messénie, la patrie de Nestor, où s'était aventuré le chantre de Thrace venant de Thessalie :

.... Là où les Muses trouvèrent Thamyris, le Thrace, qui venait d'Œchalie, des bords de l'Eurytus, et lui enlevèrent le don du chant. Car l'audacieux prétendait se mesurer avec les Muses et les égaler. Alors, les filles du dieu qui agite l'égide, lui répondirent à leur tour par leurs accents. Irritées, elles le frappèrent de cécité, et lui ravirent la céleste mélodie et l'art de faire résonner la lyre.

Voici l'explication de cette légende : les Muses chantaient

en ionien; c'était dans ce dialecte qu'elles célébraient les exploits des dieux et des hommes. Le génie de la Thrace, Thamyris, prétendait aussi à l'inspiration du chantre, mais c'était du pôle opposé de la vie hellénique que partaient ses accords. Les Doriens, en Crète surtout, mais aussi dans le Péloponèse, même après que Lycurgue eut introduit à Sparte les poésies homériques, affectionnaient encore ces chants pieux, alors que les Ioniens des côtes et des îles accordaient toute leur admiration à l'épopée d'Homère, moins mystique et plus humaine. Il y a là une opposition entre deux courants contraires, que nous ne devons pas négliger, et, malgré la supériorité que conquit l'élément ionien qui fit rentrer l'esprit dorien dans l'ombre, nous devons nous garder de négliger cette autre forme du génie grec.

A. LES PROPHÈTES, LES PROPHÉTESSES ET LES ORACLES.

Les noms de Calchas et de Tirésias suffisent pour prouver que les prophéties d'hommes ou de femmes inspirés étaient un des plus anciens éléments de la vie religieuse des Grecs. C'est là un des premiers témoignages de leur croyance à l'intervention de la Divinité dans les affaires humaines, et surtout de sa présence dans l'esprit même de l'homme. On pourrait prouver aussi que les sibylles remontaient aux temps les plus reculés. Le nom est grec : il signifie : Volonté de Jupiter, d'après le dialecte éolien. Les Pisistratides firent faire et arrangèrent d'après leurs vues une collection de maximes sibyllines; nous aurons bientôt à invoquer sur ce point l'autorité d'Héraclite, l'antique philosophe d'Éphèse. Ces maximes, empreintes d'un caractère historique, sont écrites dans la langue et dans la forme métrique d'Homère. La langue et la versification ioniennes avaient envahi

jusqu'au cercle des prophètes, des prêtres inspirés, qui, pourtant, n'avaient pas reçu l'esprit d'Homère avec ses formes; c'est ce que nous prouvent les sentences, les paroles qui nous restent d'eux.

Les Germains avaient, eux aussi, des femmes inspirées et qui prédisaient l'avenir, comme cette Velléda qui vécut un peu avant Tacite et dont nous aurons à parler ailleurs. Les prophétesses grecques se rattachaient toutes au culte d'Apollon. Ces sortes de prédictions ne procèdent pas plus de l'imposture que de la réflexion; elles émanent de transports extatiques qui n'altèrent en rien les facultés et n'empêchent en aucune façon les inspirés de conserver un esprit sain et une âme en équilibre. Le plus souvent, les voyants, les extatiques, ont besoin d'être en rapport avec une personne qui garde la pleine conscience de ses facultés, qui mette l'extatique, par les procédés connus, dans l'état de clairvoyance ou d'extase, l'interroge, et conserve dans sa mémoire les réponses obtenues. Néanmoins, des témoignages dignes de foi prouvent que l'état de clairvoyance peut se concilier avec la persistance de la mémoire, et que certains extatiques peuvent ainsi se passer d'intermédiaire; c'est ce qu'on peut appeler la *vision*, degré supérieur à la simple *clairvoyance*.

La plus ancienne autorité que nous connaissions sur les sibylles est celle d'Héraclite. Le grand sceptique croyait aux sibylles. D'après Plutarque, il plaçait la Sibylle, c'est-à-dire les sentences sibyllines, mille ans et même davantage avant son époque, et lui attribuait une inspiration divine.

« La Sibylle, dont la bouche écumante prédit des événements sinistres, sans art et sans pitié, traverse, grâce au dieu, de sa voix puissante dix siècles entiers. »

D'après Clément d'Alexandrie, Héraclite dit expressé-

ment que les prophéties de la Sibylle n'étaient pas humaines, mais inspirées de Dieu.

Ces sibylles isolées s'évanouissent bientôt devant la Pythie, c'est-à-dire devant la prêtresse extatique du sanctuaire de Delphes. La différence qui la sépare des anciennes sibylles ne consiste pas seulement en ce qu'elle est attachée à un temple (ainsi que l'était la sibylle africaine du temple d'Ammon dans l'oasis libyenne), mais aussi en ce que la Pythie a besoin, pour arriver à l'état d'extase, d'une influence physique extérieure.

Les oracles remontent, comme nous l'avons vu, plus haut qu'Homère, et c'est Dodone qui était le siége du Jupiter pélasgique. Ceux qui transmettaient au dehors la réponse du dieu étaient inspirés par le murmure des chênes sacrés, ce qui n'exclut en aucune manière l'extase soit de la *vision*, soit de la *clairvoyance*.

Ainsi la foi aux oracles de la Divinité commence avant Homère, se fortifie et s'affermit avant Solon, rapproche, surtout dans le sanctuaire d'Apollon, les Grecs les uns des autres et les rapproche même des barbares. Elle survit à Socrate et à Démosthènes, et s'éteint à la chute de la république romaine, pour retrouver, sous Adrien et les Antonins, une renaissance factice ; puis enfin les oracles s'évanouissent à jamais.

Il est arrivé à la plupart des érudits modernes, à ceux du dernier siècle en particulier, ce qui est arrivé aux rationalistes de la même époque dans leur critique des prédictions de l'Ancien Testament. Inférieurs à leurs adversaires dans l'intelligence du livre qu'ils étudiaient, ils durent, pour être conséquents avec eux mêmes, rejeter les témoignages irrécusables de l'antiquité tout entière et de ses plus sublimes génies. L'étude sérieuse et approfondie de cette question ne jetterait pas seulement sur cette face si importante la Conscience de Dieu chez les Grecs une plus vive

lumière, mais fournirait peut-être un terrain pour d'autres observations du même genre et dissiperait l'ignorance profonde qui règne sur ces matières. Nous nous contenterons de poser ici en principe que le don de la *clairvoyance* ou *intuition* a été incontestablement accordé à l'homme. Cette faculté, profondément distincte de la pensée réfléchie, n'est pas en contradiction avec elle, et, si, le plus souvent, elle n'apparaît que sous une forme maladive, au plus bas degré de notre vie animale et dans les rapports inconscients de notre âme avec les influences favorables ou hostiles du monde extérieur, on ne saurait cependant borner à une sphère si restreinte les phénomènes de clairvoyance, ni en rendre compte par ce procédé.

La foi aux prophètes naquit en Grèce peu de temps après Homère, et certainement avant la période des Olympiades. Cette croyance s'éleva et s'ennoblit encore par le culte tout spiritualiste d'Apollon et par l'importance qu'obtint Delphes comme siége des Amphictyons. Nous devons, avant tout, établir que le sanctuaire primitif de Delphes était primitivement une institution expiatoire, destinée à purifier par des solennités sacrées les coupables d'homicide ou d'autres crimes. Ces cérémonies commençaient par un bain dans la source de Castalie; mais, sans aucun doute, cette purification extérieure et physique symbolisait une purification morale, une réconciliation avec la Divinité, opérée par l'aveu et le repentir du crime. C'étaient des femmes douées de *clairvoyance* qui prédisaient l'avenir. Des exhalaisons, qui sortaient de terre sous le trépied de la Pythie, la jetaient dans des convulsions violentes et opéraient ou facilitaient du moins la vision de l'avenir chez les personnes susceptibles de subir cette influence. Ces transports singuliers, éclatant spontanément et sans l'intervention de personne, devaient d'autant plus apparaître aux visiteurs comme une action exercée par la Divinité. C'est une erreur de croire

que la charge de Pythie fût le monopole de certaines familles, et que l'on ne consultât point les aptitudes naturelles de la Sibylle. Les témoignages de l'antiquité nous affirment précisément le contraire. Le prophète interprète, ou *hypophète*, se tenait à côté de la Pythie, et, sans doute, elle était mise par le magnétisme en rapport avec le visiteur qui l'interrogeait (ne fût-ce que par le contact du présent qu'il devait faire); cependant nous n'en trouvons nulle part l'indice positif.

Les questions adressées à l'oracle portaient d'ordinaire sur l'issue de quelque projet, par conséquent sur un événement à venir, et non sur la justice ou l'injustice d'une action commise. C'est ce que prouvent les réponses que l'histoire nous a conservées. C'est une demande de ce genre qu'adresse, sur les conseils de Socrate, Xénophon à la Pythie. Le sage connaissait la médiocre portée d'esprit philosophique de ce disciple, qui n'a jamais compris, dans l'œuvre de son maître, que les dialogues tout élémentaires où Socrate commence par attaquer les principes des écoles qu'il combat pour les réfuter par elles-mêmes, c'est-à-dire par la contradiction qu'elles impliquent. Xénophon, comme lui-même le rapporte, ne demanda pas à la Pythie, ainsi que Socrate le lui avait conseillé, s'il devait entreprendre la campagne en faveur de Cyrus. Il lui demanda de quelle manière il fallait le faire. Là dessus, il reçut une réponse détaillée. Socrate se moqua de lui, mais lui conseilla de partir. Ainsi les prédictions que contenaient les oracles étaient du domaine de la *clairvoyance ;* comme voyante, la Pythie ne pouvait voir et annoncer que des phénomènes extérieurs ; quand on lui demandait une impression morale, ce n'était plus chez elle *clairvoyance*, mais conseil réfléchi. Dans le malheur, les cités grecques, lorsqu'elles n'obéissaient pas à leurs passions, suivaient l'exemple de l'Hector d'Homère et ne consultaient que le patrio-

tisme. Ce ne fut pas cet oracle à demi discrédité, qu'avaient corrompu les Pisistratides et leurs partisans; ce fut le dévouement à la liberté et à la patrie qui inspira aux Athéniens la résolution héroïque de résister aux exigences du despote perse et qui les conduisit à la victoire, à Marathon et à Salamine.

Nous devons reconnaître que la Conscience de Dieu a fait, dans cette voie du moins, un incontestable progrès. Aux anciens présages tirés des entrailles des victimes, du vol des oiseaux, du tonnerre, phénomènes dans l'interprétation desquels on laissait d'ailleurs aux pontifes une certaine liberté, a succédé la prédiction intuitive qui sort immédiatement de l'esprit; l'âme humaine est désormais regardée comme l'organe d'une science de l'avenir cachée dans ses profondeurs, et le ministère d'un Tirésias est devenu celui d'un vrai voyant. C'est ainsi que les prophéties hébraïques ont succédé aux présages tirés de la rencontre d'une ânesse perdue. L'élément moral avait triomphé; l'ancienne conception pélasgique avait dû céder devant lui, et le germe déposé par Homère avait mûri. Tout ce qui dans le culte grec a trait à la morale ou à l'esprit se rattache aux sacrifices de l'époque homérique et aux prières qui les accompagnent.

Telle était la tendance du culte d'Apollon et des traditions delphiques, comme nous le montrent les maximes inscrites dans le temple. Sans compter les sentences des Sept Sages, dont la première était : Rien de trop ! on y trouvait d'autres pensées originales, exprimées sous une forme énigmatique, mais dont la portée morale n'est pas méconnaissable. C'est là que nous rencontrons cette maxime :

Promets, mais la vengeance de Dieu t'accompagne.

C'est-à-dire : « Quand tu fais une promesse, sache que la vengeance de Dieu ne t'épargnera pas si tu y manques. »

Celle-ci :

Refonds ton argent;

doit, elle aussi, avoir un sens moral, tel que : « Deviens un autre homme; réforme-toi. »

Nous ne devons pas accorder moins d'importance aux purifications delphiques. Elles étaient évidemment le plus ancien élément du culte. Apollon lui-même, d'après une énigme astronomique (que l'on n'a pas, il me semble, suffisamment étudiée jusqu'à ce jour), s'était ici tout le premier purifié du meurtre qu'il avait commis en tuant le serpent Python. Lobeck nous montre qu'Homère ne sait absolument rien de cette purification religieuse du divin meurtrier, mais qu'il en est fait mention dans une œuvre aujourd'hui perdue d'Hésiode, dans les Cycliques et dans les chants plus récents sur la ruine de Troie, comme dans les plus anciens Orphiques connus, ceux qui avoisinent l'époque de Pisistrate.

B. LES ORPHIQUES

Les consécrations et les purifications sont le lien qui unit Delphes aux Orphiques. Sur les faits, nous ne pouvons que partager les opinions de Lobeck. Orphée, Musée, Linus, sont, comme Aristote le dit déjà formellement, des noms légendaires, mais des noms qui indiquent l'existence d'une ancienne religion thrace dont Onomacrite, le contemporain et l'instrument de Pisistrate, recueillit et altéra par des interpolations les dogmes et les hymnes. A cette époque, les Orphiques n'étaient plus guère qu'une sorte de fakirs, de jongleurs et de charlatans ambulants; mais la politique de toutes les anciennes races royales tendait à faire revivre leurs vieux rites.

Entre ces tendances et le sentiment de Dieu que nous trouvons chez Homère, il y a une complète opposition. Ce contraste existait entre la croyance populaire et celle des Orphiques, bien avant que la science, fortifiée par l'autorité d'Aristote, vînt creuser plus profondément l'abîme qui les séparait. Il faut cependant reconnaître que le culte dégénéré des Orphiques émanait de ce sentiment religieux qui, dans des âges reculés, avait ennobli et spiritualisé la foi primitive des peuples montagnards de la Thrace, de l'Épire, de la Thessalie, et qui, de là, s'était répandu dans toute la Grèce.

Brandis, dans son *Histoire de la philosophie*, a fixé, d'après Aristote et d'autres témoignages non moins sûrs, l'âge des théogonies orphiques. Selon lui, le caractère distinctif de ces croyances, c'est qu'elles ne placent pas la matière, mais le bien et le parfait à l'origine des choses.

C. LES MYSTÈRES

Dans les mystères de la Grèce, et surtout dans ceux d'Éleusis, c'est aux Orphiques et aux anciens Pélasges qu'appartient l'élément spirituel et moral, ainsi que la représentation symbolique des migrations de l'âme. C'est aux Orphiques qu'il faut attribuer la conception de Dionysus, comme Dieu-Esprit. Brandis, le premier, dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie grecque*, a établi que les Orphiques peuvent revendiquer les « maximes sacrées, » la conception de l'âme comme étant une étrangère dans cette vie, du corps comme étant la prison de l'âme, et d'autres pensées philosophiques citées dans le Phédon par Socrate, qui oppose leur vérité et leur sagesse à l'immoralité, à l'inanité des principes qu'il attaque. Les fragments orphiques publiés par Maï corroborent l'opinion de Brandis.

Ce caractère de l'ancien orphisme et l'influence qu'il exerça sur le sentiment religieux des Grecs d'Europe, nous font voir que les mystères n'étaient pas seulement un tissu d'énigmes puériles, mais qu'ils renfermaient des enseignements moraux mis en action. On exposait aux yeux du peuple les supplices du Tartare et les plaisirs des justes; on les lui montrait dans des formes plus en rapport avec la théorie platonicienne qu'avec l'épopée homérique; toute la mythologie défilait devant les initiés.

D. PHÉRÉCYDE ET PYTHAGORE

A l'explication de ces mythes s'attacha bientôt une philosophie dorienne. Ce fut Phérécyde de Syra, le plus ancien maître de Pythagore, qui le premier essaya de développer ces mythes en prose, sous une forme allégorique. Son Jupiter n'est plus l'Éther, mais l'Être éternellement existant; après lui vient Chronos, le Temps; pour créer le monde, Jupiter devient Eros, l'Amour; il rapproche, dans l'espace, Chronos du Feu, de l'Air et de l'Eau, et forme de cette alliance, sur le sein de la Terre, un univers qui s'étend et se développe toujours davantage. La forme est encore mythique, mais le sens qu'elle recouvre n'est que légèrement voilé. Cette tentative risquait fort de ne produire qu'une théosophie associée aux mystères, ce qui arriva chez les Orphiques. Mais alors s'éleva un grand et puissant génie qui, en suivant cette voie anti-homérique, sinon anti-hellénique, parvint à une gloire immortelle, celle d'un fondateur de religion; ce fut Pythagore de Samos.

Il quitta sa patrie pour échapper à la tyrannie de Polycrate, et s'établit à Crotone. De là il étendit son influence sur la Grande-Grèce d'abord, puis sur la Grèce propre, et fonda des écoles nombreuses. C'était un homme essen-

tiellement pieux. Cicéron nous dit que Pythagore regardait comme le plus beau temps de la vie, celui que l'homme consacre à la divinité.

Le conception pythagoricienne du monde, telle que nous la trouvons exposée chez Philolaüs et d'autres disciples, rentre dans la sphère de nos études et trouve ici sa place. Car, bien que Pythagore (530) soit venu environ 70 ans après l'Athénien Solon, et 80 après Thalès de Milet, dont nous ne parlerons que plus tard, cependant le point de départ de la philosophie pythagoricienne marque une phase moins avancée du développement hellénique, et appartient à l'école antérieure à Homère. Le fonds essentiel de cette philosophie touche de fort près aux systèmes orphiques et à tout le cercle d'idées dont nous nous occupons en ce moment. C'est au point de vue du développement philosophique de la Conscience de Dieu que Pythagore doit être placé au premier rang des penseurs.

Ce fut Pythagore, le contemporain du dernier roi de Rome, qui, le premier dans l'histoire, prononça le grand mot de Cosmos, dans le sens que nous y attachons. Il regardait le Cosmos, l'Univers, comme un Tout plein d'ordre et d'harmonie, dont les parties sont unies entre elles par un majestueux accord, et dont les évolutions éternelles annoncent un principe spirituel et moral et manifestent une immuable idée divine.

Cet Univers, selon lui, est la combinaison régulière, indissoluble de l'infini et du fini. La loi de cette combinaison organique trouve son expression dans le nombre, d'après un système d'antithèses, de contrastes. Ordinairement, les Pythagoriciens comptent dix antinomies de ce genre, dont voici les principales : l'Infini et le Fini, le Droit et le Courbe, l'Unité et la Pluralité, la Lumière et les Ténèbres, le Bien et le Mal. A l'origine de tout se trouve le Dieu un, éternel.

Un est le commencement,

dit Philolaüs, et, ailleurs :

Dieu dirige et gouverne tout : Dieu éternellement le même, immobile, se ressemblant toujours, se distinguant de tout ce qui n'est pas lui.

C'est de la Monade ou Unité que tout sort. Ainsi l'Unité précède réellement toute antinomie, ce qui n'exclut pas la distinction de l'Être et du Vouloir dans l'Unité même.

Mais, en toute autre chose, le contraste existe dans l'Univers ; le bien et mal sont nécessairement mêlés, et, ce mélange, Dieu ne peut ni ne veut l'abolir, parce qu'il est l'essence même de l'Univers. Dieu ne peut mener le monde à la perfection qu'autant que la nature, l'essence multiple de la création le permet.

Ce dernier axiome ne nie pas le progrès, mais en détermine la loi, qui est, comme le dit la métaphysique d'Aristote, de ne conduire le monde que peu à peu vers la beauté et la perfection. Aristote blâme avec raison Speusippe et les disciples de Pythagore qui suivent cet académicien, pour n'avoir pas placé à l'origine des choses la Beauté et la Perfection vers lesquelles marche le monde. Car, dit-il, l'Unité, qui est leur principe, n'est pas un germe de perfectionnement, mais bien la Perfection même.

Voici donc comment on pourrait résumer la doctrine de Pythagore.

La perfection dominant toutes les dualités, c'est Dieu.

Dieu est la cause réelle de tout être complexe et de son développement.

L'esprit divin, l'âme du monde, respire dans toute la création, dans tout ce qui vit, d'où il résulte que ce principe peut s'appliquer aussi au développement de l'histoire. On sait que Pythagore rattachait à ce système la théorie de

la métempsycose, à laquelle est intimement liée la défense de se nourrir de chair animale.

En laissant de côté tout ce qui est symbole et tradition orphique dans cette philosophie, nous croyons pouvoir affirmer que Pythagore est le premier qui ait eu l'idée du progrès universel, et qui ait fait précéder l'existence du monde physique par celle de l'Esprit[1]. L'Éternel existe, dit-il, comme pensée et comme volonté, avant le fini; mais, loin de rester étranger au développement du fini, il le pénètre de part en part; il est la véritable cause de tout progrès; toutes les existences, tous les phénomènes particuliers dérivent de lui.

Aristote a raison quand il dit que la perfection divine est immuable; il ne considère Dieu que comme pensée.

Pythagore, lui, le considère aussi comme l'Être dans l'éternel devenir; et peut-être, sous ce rapport, a-t-il été plus profond que le Stagirite[2], aussi bien que dans sa conception du système solaire et du mouvement de la terre.

Pour ce qui regarde la méthode, on doit, avec Aristote, blâmer Pythagore d'avoir fait reposer sur les nombres sa théorie des vertus. Si l'on ne peut fonder la morale sur aucune conception purement métaphysique et abstraite, à plus forte raison la méthode mathématique y est-elle inapplicable. Ce n'est pas que Pythagore entendît le moins du monde abaisser la morale; non-seulement il ne la subordonnait pas à la matière, mais il admettait que ce qui nous fait ressembler à la divinité, c'est moins la raison, la pensée, que la volonté, la liberté morale.

Nous n'avons de cet homme extraordinaire, qui tient le milieu entre Zoroastre et Platon, aucun écrit. Mais nous avons, je crois, conservé de lui un signe, une simple let-

[1] Cette assertion appelle de grandes réserves. (*Note de l'éditeur.*)

[2] Le *devenir* est-il autre chose que l'effort éternel de l'imparfait vers le parfait, de la créature vers le créateur? (*Note de l'éditeur.*)

tre, qui peut nous servir de clef et nous ouvrir le secret de sa doctrine.

On attribuait à Pythagore la lettre E, inscrite à Delphes, qui a tant préoccupé les anciens, comme nous le montre un livre de Plutarque, et qui excitait l'attention des visiteurs nonmoins que le Γνῶθι σεαυτόν et le Μηδὲν ἄγαν. Cette inscription d'une concision si mystérieuse était, selon toute apparence, une énigme arithmétique posée par ce philosophe. La lettre nommée epsilon s'appelait originairement en Grèce *ei*, de même que le φ et le χ s'appelaient *phei*, *chei*, d'où ce terme si connu, l'*ei* de Delphes. L'*ei* était la cinquième lettre de l'alphabet, et représentait donc l'unité multipliée par 5. Or, la dizaine, la décade, est déjà contenue dans les quatre premiers nombres (1+2+3+4=10), et c'est pourquoi le nombre 4 a dans les maximes pythagoriciennes un caractère profondément religieux. L'unité indivisible, éternelle, étant opposée à tous les autres nombres, il résulte de là que 4+1 représentent Dieu et le monde, et que 5 est le signe du Tout, de Dieu et de l'univers réunis. En d'autres termes, nous avons là l'origine du pentagramme pythagoricien sous sa plus ancienne forme, qui est si simple et si palpable, et dont plus tard les savants de la Grèce ne savaient plus reconnaître le vrai sens, lorsque Lucien citait le pentagramme comme un antique emblème pythagoricien de la santé. Le pentagramme est donc tout simplement la cinquième lettre de l'alphabet; c'est l'*ei* du temple de Delphes, que Pythagore, dans son pèlerinage, grava de sa propre main sur les murs de ce temple de l'histoire.

Il y a, dans cette philosophie pythagoricienne, dans ce mélange de tradition et de libre pensée, dans cette alliance de l'élément sacerdotal et des enseignements moraux, dans ce système où se combinent l'observation humaine et la révélation divine, il y a là quelque chose qui dut répugner

à l'esprit grec dans la période qui va d'Homère à Solon. Mais il faut pourtant reconnaître que le mouvement d'idées issu de l'Ionie et de l'épopée homérique eût été trop exclusivement humain, s'il n'eût trouvé, en quelque sorte, son complément dans ce théurgisme orphique auquel Pythagore sut donner un caractère scientifique.

II

CONSCIENCE DE DIEU DANS L'ÉPOPÉE. — HOMÈRE ET HÉSIODE

A. HOMÈRE

Il y a, dans la vie de chaque peuple profondément pénétré du rôle qu'il joue et confiant dans l'avenir qui lui est réservé, un moment où il éprouve le besoin de manifester le sentiment général, l'idée commune qui l'inspire, où il appelle de tous ses vœux un génie prophétique qui vienne l'éclairer sur lui-même. Le peuple, la masse, peut tout être, tout, excepté l'organe de sa propre croyance, et c'est précisément là le ministère qui est réservé au prophète divin. Le peuple reconnaît tôt ou tard ce Voyant sorti de son sein! Heureux quand il le reconnaît à temps! Ce prophète, lorsqu'il se pénètre de ce qu'il y a de plus élevé dans la société qui l'entoure, lorsqu'il réussit à donner une expression définitive aux idées qui font la vie de son peuple, en devient comme le législateur ou positif ou idéal : son œuvre est la base solide sur laquelle s'appuiera désormais le développement national. L'histoire n'a vu encore que deux fois toute l'existence d'une nation se résumer complètement en un représentant d'élite; elle l'a vu, chez les Ioniens et chez les Hébreux, dans Moïse et dans Homère. C'est là un

caractère commun à ces deux hommes, et qui, malgré des différences capitales, les rapproche sur plus d'un point. Personne ne comprendra jamais l'œuvre de Moïse sans l'envisager sous ce point de vue essentiellement historique.

Nous avons essayé, dans ce qui précède, de montrer qu'après le retour en Ionie des Grecs de l'Attique et de la Hellade en général, vers le dixième siècle avant J. C., l'Ionie avait vu commencer une période de fermentation et de renouvellement à laquelle s'attache, par un lien intime, le nom immortel d'Homère. L'ancien état de choses ne pouvait durer. Le vieux naturalisme, avec ses superstitieuses terreurs, sa théocratie puissante et ses expiations sanguinaires, répugnait aux Grecs. L'esprit s'était éveillé, les héros avaient paru, la société avait conscience de sa liberté imprescriptible; tout ce qui fait la force et la dignité de l'homme s'agitait et bouillonnait au nom de la morale et de la raison, et cela avec d'autant plus de force que, depuis la guerre de Troie, le sentiment de l'unité grecque s'était fortifié malgré tous les déchirements dont la Grèce était victime.

Ces aspirations grandioses ne pouvaient être réalisées, les exigences de l'esprit ne pouvaient être satisfaites, l'énigme ne pouvait être résolue par la seule unité sociale et politique; la confédération des Doriens et des Ioniens de l'Asie et de l'Europe ne suffisait point pour calmer cette effervescence de désirs. C'était l'unité spirituelle et morale qu'il fallait conquérir et fortifier Le seul moyen de répondre au vœu général, c'était de réunir, de fondre dans une œuvre colossale ce qu'avaient de commun toutes les intelligences grecques dans leur croyance et dans leur vie, c'était de faire de cette œuvre, par la force irrésistible du vrai et du beau, une sorte de sanctuaire national En d'autres termes, il fallait la naissance de l'épopée, il fallait que la part de toutes les cités grecques au grand exploit

hellénique, au siége de Troie, fût consacrée dans le souvenir des hommes par une œuvre impérissable.

Homère est le Moïse de la Grèce; l'*Iliade* et l'*Odyssée*, surtout celle-ci, sont la loi du développement de l'esprit grec; croyance et mœurs, culte des dieux et sentiment religieux, vie sociale et vie domestique, poésie, art, science, tout s'y rattache. Homère n'est pas seulement le premier des poëtes, mais le père de tous ceux qui l'ont suivi. L'Iliade est la base sacrée de la poésie lyrique comme du drame; la conception du monde, le sentiment religieux qu'on y découvre, forment la religion intime de la Grèce.

Pas plus que le monde n'est l'assemblage accidentel et fortuit d'éléments épars, l'*Iliade* n'est une rapsodie, une collection. Je ne sais quel vertige a fait méconnaître l'unité indissoluble de ce poëme aux grands critiques allemands du dernier siècle et du premier quart de celui-ci : il reste toutefois à cette école l'honneur incontestable d'avoir débarrassé l'épopée homérique des préjugés qui voyaient en elle, ou bien, comme dans l'œuvre de l'Arioste, le produit de la pure imagination, ou bien, par une erreur contraire, un poëme composé d'après des documents historiques. Cette école critique a pour la première fois établi que l'œuvre d'Homère appartenait à l'esprit général de l'époque, qu'elle sortait comme des entrailles de la croyance populaire. On doit, en effet, se garder de méconnaître ce qu'il y a de poésie dans les traditions anté-homériques, et il ne faut pas davantage fermer les yeux sur ce fonds de religion nationale que recueillit le poëte.

Commençons par la foi à l'ordre moral du monde, qui a son sanctuaire dans la conscience et dans le cœur de l'homme. Que reçut Homère de l'esprit public, qu'y ajouta-t-il? — Nous avons vu que le sentiment de la Némésis était bien loin d'avoir résolu toutes les contradictions, répondu à toutes les difficultés que suscite nécessairement la faiblesse

de notre nature. Vengeance de la Divinité, jalousie des dieux, cruauté inexorable du destin, expiation fatale due à Adrastée, voilà des données qui troublaient et obscurcissaient ces idées élevées et profondément religieuses qui ont inspiré la conception de la Némésis. Chez Homère, cette dernière conception, sous sa forme la plus pure et la plus sublime, pénètre et respire dans toutes les parties du poëme ; on peut dire que toute l'*Iliade* est sortie d'un sentiment profond de l'ordre universel. Voilà ce qui fait l'unité grandiose de l'épopée grecque. L'injustice de Pâris ne pouvait rester impunie ; elle avait attiré sur Troie le courroux céleste ; Hector lui-même le sait et le croit. Mais l'audacieux orgueil d'Agamemnon, qui avait semé la discorde dans le camp, ne criait pas moins vengeance. La mort d'Hector manifeste la colère du destin contre Troie et la sentence d'en haut ; aussi le poëte tire-t-il un voile sur tout ce qui suit, bien que la mort d'Achille et tout ce qui s'y rattache ne lui soient pas moins connus par la tradition que la chute sanglante de Troie. Toutes les forces qui se meuvent dans son gigantesque drame, sont des personnalités ; ce sont des dieux immortels ou des héros divins. Ce n'est plus l'aveugle destin qui est l'expression de la Divinité, ce ne sont plus les Furies qui jugent les hommes, non ; ce sont les dieux, animés de sentiments humains. Até, la destructrice, fille de Jupiter, immole de nombreuses victimes ; mais Jupiter veille à ce qu'elle ne punisse que des coupables. Une fois, pourtant, elle a entraîné son père lui-même à prêter un serment irréfléchi, qui a fait d'Hercule naissant l'esclave d'Eurysthée et l'a condamné injustement à de rudes labeurs. Jupiter, irrité, a précipité Até de l'Olympe. C'est la présence fatale de cette cruelle déesse, c'est l'aveuglement qu'elle répand dans les esprits, qui servent d'excuse à Agamemnon lorsqu'il reconnaît la faute qu'il a commise en enlevant à Achille Briséis qu'il aimait.

Mais que pouvais-je faire? Auteur de tout le mal,
Até m'avait soufflé sa rage inexorable;
Até, de Jupiter cette fille exécrable,
Qui va semant au loin la haine et les affronts,
Ne touche pas le sol et marche sur nos fronts.
(BIGNAN.)

Est-il rien de plus humain que cette apologie? On croirait entendre Adam s'excuser. Mais il ne faut pas y chercher autre chose; Homère ne croit guère à cette fatalité qui pousse au crime. Éris, la Discorde, s'abandonne à sa rage, mais Homère nous la montre comme exécrée des hommes et des dieux, et Mars, son frère, n'est pas l'égal des dieux de la Sagesse. Tandis qu'altéré de vengeance, il protége et enflamme les Troyens, la vraie fille de Jupiter, la Sagesse prévoyante, qui est à la fois une déesse guerrière et la patronne des arts de la paix, veille sur le camp des Grecs.

Jupiter, comme père des dieux et des hommes, est élevé bien au-dessus des autres divinités. Lui seul n'est pas fils de la Terre; la Terre (Héré ou Démétèr) est sa femme; tous les autres dieux ont un rapport de parenté avec la Terre, excepté Minerve, la Sagesse céleste, sortie directement du cerveau de Jupiter. C'est pourquoi il est le Dieu de l'Éther pur et serein; il n'est pas, comme les autres dieux, limité par des bornes matérielles, terrestres. Son nom est le seul qui n'indique pas une qualité, mais une substance. Cette supériorité est le fondement d'un discours que l'*Iliade*, au commencement du huitième livre, met dans la bouche de Jupiter s'adressant aux autres dieux, et en particulier à Héré ou Junon.

Voulez-vous qu'à vos yeux mon pouvoir se révèle?
Attachez une chaîne à la voûte éternelle.
Tous, à ses anneaux d'or ensemble suspendus,
Vous vous consumerez en efforts assidus,
Sans ébranler les cieux, sans m'ébranler moi-même;
Et moi, si telle était ma volonté suprême,

Au faîte de l'Olympe enchaînant l'univers,
J'enlèverais le ciel, et la terre, et les mers.

Jupiter est devenu, par ce progrès qui mène d'un dieu du naturalisme à un dieu de l'humanité, une personne, un individu ; mais il n'est pas seulement un dieu : il est Dieu. Homère le dépouille de tous les mythes, de toutes les légendes dont l'enveloppait la tradition populaire. Les autres dieux de l'*Iliade* ne savent rien non plus de toutes les fables dont ils sont l'objet ; ce sont les Muses seules qui connaissent les secrets des dieux et des hommes, puisqu'elles les ont inventés.

Le rapport de Jupiter et du Destin a été souvent mal compris. Jupiter gouverne par des lois fixes l'ensemble des choses. Or, une des lois de l'univers est que tout être doit conserver l'essence, la nature que lui a assignée l'ordre universel. Ainsi l'homme doit mourir ; c'est son sort, mais c'est aussi la volonté de Jupiter. Celui qui protesterait contre sa destinée s'insurgerait contre le père même des dieux.. La loi de la mort n'est pas un destin aveugle qui l'emporte sur la volonté de Jupiter. C'est Jupiter qui est lui-même la loi du monde et des créatures ; cette loi s'incarne et vit en lui.

Le règne de Jupiter et des dieux de l'Olympe doit cependant finir un jour ; c'est là une idée qui n'est pas restée étrangère à Homère ; plusieurs passages nous l'attestent. Homère parle de l'avénement de Jupiter et des règnes qui l'ont précédé. Ce qui commence doit avoir une fin. Le mythe de Prométhée est absent chez Homère, et ce n'est pas sans doute par hasard. C'est que toutes les légendes qui se rattachent à ce personnage avaient leur source dans un courant d'idées thraco-helléniques qui se répandit d'abord dans les parties doriennes et pélasgiques du Péloponnèse. La conception ionique de l'univers, qui est celle d'Homère, est plus sereine, plus riante et moins austère ; mais ce n'est

pas une raison pour méconnaître ce qu'elle a de grandeur, de sérieuse majesté. Ce qui fait la force et la beauté de cette conception, c'est la foi à la justice éternelle, immuable, qui règne dans l'ordre moral. La vie n'est pas un jeu, une illusion ; le mal, le péché, viennent en assombrir les clairs horizons : les États, les familles, les individus doivent porter la peine de leurs fautes. Les esprits généreux sentent ce qu'il y a de tragique dans cette destinée, mais acceptent avec courage les devoirs qu'elle impose. C'est ce que proclame Hector, au sixième livre de l'*Iliade*, dans ces vers que répétait Scipion sur les ruines de Carthage :

Le jour vient, je le sens dans le fond de mon âme,
Où crouleront les murs de la sainte Pergame ;
Où Priam et son peuple, Hécube et ses enfants
Périront égorgés par les Grecs triomphants.

Oui, la femme du roi sera un jour l'esclave de la reine d'Argos; elle filera sa laine, ou ira puiser poûr elle de l'eau à la source; mais, avant ces jours d'opprobre, Hector aura noblement succombé.

La grandeur et la faiblesse se mêlent partout dans l'humanité. L'étranger est un homme comme le Grec; lui aussi il a des dieux pour ancêtres, et les fils aînés des dieux sont les parents des barbares. Diomède reconnaît avec joie les liens d'hospitalité qui l'unissent à Glaucus, l'allié lycien des Troyens. L'esclave lui-même n'a pas perdu le sentiment de ce qu'il y a de divin en lui, bien que la liberté soit nécessaire pour que cette étincelle divine embrase le cœur et le purifie. Les captifs déplorent leur sort, et entonnent avec Briséis un concert de plaintes autour du cadavre de Patrocle :

A ces cris déchirants les captives répondent ;
Mais, lorsque sur Patrocle elles versent des pleurs,
Leur cœur souffre en secret de leurs propres malheurs.

Même pour accomplir le travail imposé à l'homme, nous avons besoin de la liberté qui développe nos forces ; c'est ce que dit le peuple par la bouche du porcher divin d'Ithaque.

Ce qui précède nous autorise à faire application non pas seulement aux familles de héros, mais à l'humanité en général, des paroles touchantes qu'en présence de ce grand duel des peuples, Glaucus, le noble pasteur des Lyciens, adresse à Diomède :

Comme on voit des forêts les feuilles détachées
Voler au gré des vents et languir desséchées,
Ou refleurir encor sur des rameaux plus verts,
Lorsque le doux printemps féconde l'univers,
Telle à son tour s'élève et tombe chaque race.

Placé dans ce monde avec cette destinée sévère, l'homme doit avant tout éviter l'orgueil qui enfante le crime et lui attire avec la haine des hommes le courroux des dieux. Ceux-ci aveuglent le criminel, pour qu'il tombe dans l'abîme où lui seront infligés, au nom de la justice immuable, des peines et des tourments éternels, dans l'abîme où Sisyphe et Tantale, tout héros et tout amis des dieux qu'ils aient été, souffrent des supplices sans fin.

L'excès de la grandeur, l'excès même de la gloire, attire la haine des dieux, lorsque cette gloire a été conquise par une ambition qui ne sait pas rendre à la Divinité ce qui lui est dû. A ceci se rapporte l'épisode si caractéristique qui ouvre le douzième livre de l'*Iliade*. Les héros de Troie, les demi-dieux, comme ils sont appelés en ce seul endroit de l'*Iliade*, avaient élevé une muraille énorme en amoncelant de gigantesques blocs de pierre. Elle était si grande, qu'elle dépassait par ses proportions colossales le mur élevé par Neptune et Apollon. Cette œuvre surhumaine, les Troyens l'avaient entreprise, confiants dans leur propre force et sans égard aux dieux, dont ils espéraient pouvoir se passer dés-

ormais. C'est pourquoi les dieux firent crouler le rempart, avec l'autorisation et la coopération de Jupiter, lorsque Troie fut tombée.

..... Le mur ne devait plus
Défendre encor longtemps les fils de Danaüs ;
En le dressant, leurs mains, du devoir oublieuses,
N'ont point offert aux dieux d'hécatombes pieuses,
Afin de préparer un refuge certain
Aux rapides vaisseaux, à l'immense butin.

Voilà donc un sentiment qui anime, qui pénètre l'*Iliade* entière ; mais, pour le voir épanoui dans son complet développement et analysé dans ses plus intimes nuances, c'est l'*Odyssée* qu'il faut ouvrir.

Ce second monument, consacré à la mémoire d'un seul héros, a été une mine féconde en sujets poétiques, et le dernier rejeton de ce grand arbre n'est autre chose que notre roman.

On se tromperait étrangement si l'on croyait que ce qui fait d'Ulysse le héros, le représentant du peuple grec, c'est son habileté rusée. Non. Ce qui caractérise le génie grec, c'est la mesure procédant de la réflexion, le plus beau don que l'homme doive à la faveur divine. Or, c'est là le sentiment qui se manifeste par-dessus tout dans la vénération dont Ulysse est pénétré à l'égard des dieux.

Tout convaincu et pénétré que nous sommes du sérieux et de la profondeur qu'offre le sentiment religieux chez Homère, nous ne fermons pas les yeux sur la constante ironie dont il ne se départ pas d'un bout à l'autre de son œuvre, toutes les fois qu'il s'agit d'une légende ou d'un mythe relatif aux dieux. Nous parlons surtout de l'*Iliade*; dans l'*Odyssée*, c'est aux hommes que s'attaque cette même ironie. Mais, dans les deux poëmes, elle est également sagace et fine, et ne s'attaque qu'à ces exagérations qui dénaturent la personnalité réelle chez les dieux.

Nous ne faisons pas rentrer, dans l'ironie homérique, ce que l'on est convenu de nommer anthropomorphisme. Nous nous sommes déjà expliqué là-dessus, et nous avons dit qu'il n'était pas raisonnable de ne voir dans l'anthropomorphisme qu'une conception étroite et mesquine. Il a été, au contraire, un grand progrès de l'humanité; il a été un grand pas en avant de cette autre phase où les dieux étaient identifiés aux éléments, aux forces fatales de la nature. En effet, quand l'homme attribue aux dieux des passions humaines, la colère, le repentir, le chagrin, quand il leur attribue la forme, la figure, la parole de l'homme, c'est tout simplement qu'ayant conscience de la divinité, il croit être l'image de son Dieu lorsqu'il agit, sent et souffre.

Si le Ciel et la Terre devenaient l'homme et la femme, Jupiter et Junon devaient ressentir les ardeurs de l'amour, la colère, la jalousie; dès que les dieux primitifs du naturalisme se transformaient en types idéalisés de l'humanité, tout en étant des personnes, dès que le Soleil (Hélios) devenait Apollon, et Démétèr Aphrodite, les faiblesses, les haines, les sympathies et les aversions devaient passer de la terre dans l'Olympe. Voilà ce que la tradition livrait à Homère, et la tradition prêtait bien à l'ironie. Mais quelle réserve pieuse et discrète dans la moquerie du poëte! Homère ne croit pas plus que le sceptique et railleur Lucien aux légendes sacerdotales et populaires fabriquées sur les dieux; mais il croit à l'idée morale qui leur sert de fondement; il croit au sentiment religieux de la masse, qui a choisi ces mythes, ces récits pour s'y incarner. Remarquons d'ailleurs aussi que les dieux contre lesquels Homère tourne de préférence les traits piquants de sa raillerie sont ceux de l'ancien naturalisme; ce sont surtout Mars, Vénus et Vulcain; Apollon et Minerve sont à l'abri de ses coups; il faut avouer, toutefois, que Jupiter lui-même, considéré comme un bon père de famille qui règne sur les éléments ainsi

que sur des enfants innombrables, est bien souvent en butte à la verve caustique du poëte.

Concluons qu'Homère n'eût pas été possible sans ce fonds de croyances, de traditions, de légendes, qu'il rencontra, mais que, d'autre part, le sentiment religieux de la Grèce ne serait jamais, sans lui, arrivé à ce degré de pureté, de grandeur que nous lui connaissons. Les Grecs l'avaient bien compris, et la vénération inviolable dont leur société entoura désormais le nom d'Homère nous est un éclatant témoignage de leur reconnaissance.

B. HÉSIODE

Nous regardons la *Théogonie* comme l'œuvre du chantre des *Œuvres et des Jours*. Or, tout le monde attribue ce dernier poëme à Hésiode, Ionien établi à Ascra. La Théogonie est une espèce de compromis entre la tradition pélasgique et l'épopée ionienne; si on la compare à celle-ci, elle offre un caractère théologique et sacerdotal assez marqué que n'a point l'autre. Ceci confirme l'opinion que nous avons avancée au commencement de ce chapitre, à savoir qu'Homère était l'interprète de la croyance hellénique au point de vue d'une poésie individuelle et libre.

Hésiode ne peut d'ailleurs se comparer à Homère ni pour la grâce de l'expression, ni pour la profondeur de la pensée, ni pour la liberté féconde de l'imagination. La partie théogonique de son poeme, que nous avons exposée plus haut, renferme des parties qui appartiennent, au moins pour le détail, à l'invention du poëte. On ne trouve jamais chez lui une portée philosophique très-étendue; on ne trouve pas même d'harmonie dans sa composition; mais pourtant l'esprit grec pénètre son œuvre et s'y déploie partout.

Ce qui établit une différence frappante entre les deux poëtes, c'est aussi la différence des époques auxquelles ils appartiennent. Il y a dans l'épopée d'Homère un souffle de force et de vigueur, un épanouissement d'énergie juvénile, un prodigieux essor de santé, d'activité, un sentiment de bien-être qui décèle le puissant développement commercial et maritime dont l'Ionie était alors le théâtre.

Hésiode, nous l'avons vu, se plaint d'être né dans l'âge de fer, ou trop tard ou trop tôt. La Pudeur et le Respect ont quitté la terre, accablée des malédictions célestes, et se sont réfugiés dans l'Olympe. La société est si bouleversée, que l'homme de bien a grand'peine à défendre sa vie contre l'injustice et la violence. Le tableau de l'âge de fer finit, nous nous en souvenons, par un passage où le poëte exprime l'espérance de voir s'ouvrir une ère nouvelle qui sera inaugurée par Jupiter, mais non par les princes. Car ceux-ci, dit Hésiode, agissent d'ordinaire comme l'épervier de la fable, qui ne répond aux plaintes du rossignol qu'en l'étreignant plus cruellement de ses serres. Hésiode en tire cette leçon :

Bien fou qui cherche à fléchir par son humilité la violence des forts : jamais il ne réussit et il ne fait qu'aggraver son malheur.

Il adresse pourtant, ensuite, au puissant Persès, à qui le poëme est dédié et dans lequel il n'a pas perdu toute confiance, des exhortations touchantes.

C'est un véritable sermon qui ne le cède ni en franchise ni en élévation à aucune des prédications des prophètes hébreux ; il semble avoir produit aussi peu d'effet que les avertissements donnés aux rois des Juifs ; mais voici la différence qui ressort avec éclat entre les Grecs et les Hébreux. Isaïe vit le fier Assyrien devant les portes, Jérémie vit l'audacieux Nabuchodonosor sur les ruines de la ville sacrée. En Grèce, au contraire, nous voyons les diverses

branches de la race se relever de toutes parts, un demi-siècle après Hésiode, et, par un puissant effort, conquérir la liberté républicaine; nous voyons commencer une histoire qui forme un des plus brillants épisodes des annales de l'humanité. Nous voyons la société grecque, forte de son dévouement et de son patriotisme, prospérer et fleurir, tant qu'elle reste fidèle à la foi de ses anciens prophètes, qu'elle exerce la justice, redoute la divinité et pratique avec ferveur le culte de la Némésis.

Nous sommes donc autorisés à dire qu'Homère et Hésiode devinrent comme la loi populaire et vivante des Hellènes, les deux colonnes de la croyance nationale. Cependant, à côté d'eux, persista et continua d'influer le vieil élément sacerdotal. Homère et Hésiode, eux, n'étaient pas des pontifes, mais des chantres populaires, pleins, il est vrai, de respect pour la divinité et dignes d'en inspirer pour eux-mêmes.

CHAPITRE TROISIÈME

LES PROPHÈTES DE LA GRÈCE HISTORIQUE

Si Homère et Hésiode représentent et consacrent, pour ainsi dire, dans leur œuvre, le sentiment religieux des trois siècles qui précèdent Solon, Solon, par sa législation qui revendique si hautement les droits de l'homme et du citoyen, Socrate, par sa parole, par sa vie, modèle de sagesse et de vertu, sont à leur tour la loi des trois siècles que la Grèce aura encore à vivre. Solon nous apparaît comme l'héritier de la sagesse ionienne, comme le guide le plus éclairé qui pût conduire la société hellénique vers la liberté légale, et la conception de l'univers, proclamée, recommandée par la

vie et la mort de Socrate, sert de base à toute cette philosophie de l'esprit dont Platon, Aristote et les grands stoïciens ont fait la conscience la plus élevée de Dieu dans le monde. Ce qui inspira, ce qui forma ces grands hommes, ce fut la société républicaine d'Ionie transplantée en Grèce depuis l'asservissement des colonies d'Asie par les Lydiens. Telle fut l'atmosphère dans laquelle se développèrent ces génies qui devaient payer leur dette à la société en devenant ses interprètes et ses organes. C'est sur cette influence réciproque de la société et des grands individus que, jusqu'à la bataille de Chéronée, jusqu'à la ruine de Corinthe et d'Athènes, repose en Grèce la vie de l'esprit. Un autre principe essentiel du caractère hellénique est le fonds d'humanité qu'il renferme. Enfin, dans cette période, nous retrouvons encore l'ancienne croyance, qui, sous la forme idéale que lui avait donnée Homère, avait pénétré toute la vie grecque. Nous parlons de cette foi à l'Ordre moral du monde, à la Mesure, à la Punition souvent tardive, mais infaillible du crime ; nous parlons aussi de ce sentiment sublime qui en Grèce faisait assigner à l'art, à la science, à la liberté, une si haute mission.

Aussi Socrate et Solon étaient-ils loin d'être les seuls prophètes du monde grec, et l'ensemble de cette société était-il plus imposant encore que la grandeur des individus, si extraordinaires qu'ils fussent. Nous pouvons compter jusqu'à six formes prophétiques de ce merveilleux essor que prit alors la Conscience de Dieu en Grèce ; la société est elle-même un de ces prophètes et le plus puissant de tous.

Le premier de ces prophètes, c'est le poëte lyrique qui descend dans son propre cœur et, sous la forme de la chanson ou de l'ode, exhale les impressions que lui inspire l'observation du monde et de lui-même. Ici se dressent devant nous les belles figures de Solon et de Pindare, les hommes

qui ont le plus contribué au développement du sentiment religieux.

Après la poésie lyrique vient le drame où brillent Eschyle et Sophocle.

Ensuite, nous plaçons l'art plastique, qui manifeste surtout le sentiment religieux par l'idéal dont il entoure les figures des dieux et des héros ; comme sculpture, c'est dans l'œuvre de Phidias qu'il trouve sa plus parfaite et sa plus sublime expression ; comme peinture, c'est dans les tableaux, dans les peintures historiques de Polygnote qu'il se révèle.

La quatrième forme de prophétie est l'histoire. Là aussi, deux grands hommes frappent nos regards. Le premier est Hérodote, le poëte épique de la réalité. C'est le chantre de l'ordre établi par la divinité dans les destinées du monde: ordre qui trouve dans la liberté grecque son plus haut couronnement. Les héros de son livre ne sont pas les héros de la légende, mais les hommes puissants et sages, les citoyens généreux qu'il avait vus, comme Eschyle, dans son enfance et que son génie savait faire revivre dans leur réalité. A côté de lui apparaît le chantre tragique de l'Iliade d'Athènes et de Sparte, l'Athénien Thucydide.

La cinquième forme de prophétie est la philosophie ; c'est l'homme qui s'interroge lui-même et répand au loin la lumière divine de la morale et de la raison. Nous aurons à nous occuper de Socrate, de Platon et d Aristote ; mais celui des trois qui domine les autres par son originalité, par la puissance et l élévation de sa morale, c'est Socrate.

Jusqu'à présent, nous n'avons vu que des prophètes personnels, des individus. Il en reste un sixième, celui-là collectif, c'est la société aspirant à l'ordre dans la liberté. Nous lui avons déjà vu en Ionie produire le grand mouvement d où est sorti Homère. Dans la période que nous avons encore à parcourir, son influence n'est pas moins féconde,

et, dans les derniers combats de la liberté grecque, c'est elle encore qui enfante le magnanime dévouement de Démosthènes.

I

CONSCIENCE DE DIEU DANS LA POÉSIE LYRIQUE

INTRODUCTION

Bien avant que la poésie épique mourût de sa mort naturelle, l'esprit grec avait déjà senti le besoin de prendre pied sur le terrain de la réalité humaine et de pénétrer à fond dans le domaine des sentiments, des pensées, des espérances, des anxiétés, de tous ces phénomènes de l'âme que l'épopée avait déjà mis en scène en les prêtant à des personnages fictifs.

Ici aussi, l'esprit grec trouva la mesure et dessina dans la plus belle langue du monde la forme la plus auguste, celle de l'ode. Ici aussi, éclate d'une manière plus frappante encore le contraste entre l'esprit ionien et le dorien; de là, cette riche et flexible variété que n'a jamais égalée la littérature d'aucune nation. Les lyriques éoliens et l'école de Lesbos mis à part, nous ne rencontrons que deux courants parallèles dans ce genre de poésie. D'une part, le distique élégiaque, de l'autre, l'ode déployée en forme de strophes. L'élégie appartient à l'Ionie; l'ode domine chez Pindare, chez qui se combinent les deux éléments ionien et dorien. La première s'accompagnait de la flûte, la seconde (la véritable poésie lyrique, au sens des anciens) se chantait au son de la lyre.

Ces deux instruments étaient consacrés au culte d'Apollon, et c'est là que cet art s'était développé; la lyre, venue de Thrace, se répandit dans la Béotie et le Péloponnèse; la

flûte phrygienne arriva en Grèce par deux voies différentes, l'Ionie et la Thrace.

Les monuments de la poésie élégiaque ont précédé les autres ; les témoignages des anciens et les fragments qui nous sont restés de l'œuvre d'Archiloque nous montrent qu'au point de vue du sentiment religieux, ses chants n'étaient pas de grande valeur. Mais des contemporains du poète iambique, vers l'époque où Rome commence et où éclatent les prophéties d'Isaïe, poursuivent l'hymne divin de l'épopée en l'honneur de l'ordre universel ; seulement, c'est sur le terrain de la réalité qu'ils s'évertuent ; c'est au nom de la société libre qu'ils entonnent leurs chants. La grande parole que le chantre de l'Iliade met dans la bouche d'Hector : « Je ne connais qu'un présage, celui de défendre la patrie, » avait déjà été l'écho de ce mouvement puissant qui avait suivi le retour des Grecs de l'Attique en Ionie, lorsque les villes s'épanouissaient au souffle de l'indépendance sur les côtes et dans les îles ; car, ainsi que nous l'avons montré plus haut, la république existait avant Homère, et l'épopée était un fruit de la libre association des villes qui s'était formée en Ionie. Seulement, la conscience religieuse formée par l'ordre et la liberté n'avait pas encore trouvé son expression.

Callinus d'Éphèse se constitue l'interprète lyrique de cette croyance, au moment où l'invasion celtique (cimmérienne) vient cruellement arrêter l'essor de la vie ionienne. Le dévouement à la patrie, le sacrifice de la vie pour la terre natale, est, dit-il, une action sacrée, une action qui plaît à Dieu. Ses chants inspirés exhortent à défier la mort.

C'est la même note que nous entendons encore retentir dans les chants de l'Athénien Tyrtée, quand il vient au secours de Sparte. Ils furent composés pour la seconde guerre de Messénie, et l'on sait que c'est à l'influence de ses chants généreux et de ses sages conseils que sont attribués le

revirement de la fortune et la victoire des Spartiates.

Ce que nous devons supposer de Callinus, qu'il fut un citoyen distingué, un guerrier valeureux, et sans doute un habile homme d'État, nous le savons de Tyrtée. Le témoignage d'Aristote sur ce point se trouve complété par Pausanias. Les *Pensées* de Tyrtée, écrites en vers élégiaques, signalent la fin de cette guerre de dix-sept ans, et ne remontent point au delà de l'an 668. C'est tout à fait l'accent de Callinus et le même sentiment religieux. Il y a plus de mouvement et de feu dans ses chants guerriers, où il emploie la mesure rapide, violente de l'anapeste. Nous en avons un fragment :

Allons, allons, jeunesse florissante de la virile Sparte ;
Couvrez-vous du bouclier de la main gauche, et, de la droite,
Brandissez courageusement l'épée ; n'épargnez pas votre vie;
Car ce n'est pas la coutume à Sparte.

Une pièce citée par Aristote et intitulée *Eunomie* (la bonne Constitution) renferme un oracle delphien, qui est l'éloge de la royauté héréditaire conciliée avec la forme républicaine du gouvernement, l'éloge de l'ordre de choses fondé ou plutôt régularisé par Lycurgue. La forme en est épique. Voici ce passage :

Le roi, honoré comme les dieux, a la préséance dans le conseil ; il gouverne Sparte, l'aimable ville, avec amour. Puis viennent les vieillards des familles nobles, puis les hommes du peuple, et tous observent fidèlement l'alliance consacrée par le serment. Ils ne doivent dire et faire que ce qui est honnête et généreux, et ne jamais ourdir avec ruse quelque dessein funeste à l État. C'est à ce prix que la victoire et la force ne trahiront jamais la ville ; c'est Apollon lui-même qui a prescrit à l'État ces conditions de salut.

Ce sont donc là nos deux plus anciens prophètes lyriques des septième et huitième siècles. Ce n'est que vers 580, date correspondant aux dernières années du royaume de Jérusalem, que nous apparaît l'Athénien Solon. Lui aussi, il emploie le genre élégiaque dans ses poésies philosophi-

ques. Ces trois poëtes réunis ont en face d'eux le grand prophète dorien Pindare. Si les trois premiers appartiennent à la tradition homérique, Pindare est le plus puissant représentant de la tradition orphique ; si Callinus, Tyrtée, Solon, sont des philosophes patriotiques, la poésie de Pindare est toute sacerdotale, théocratique, dans le vrai sens du mot. Sur ces entrefaites, Pythagore avait surgi, et Eschyle se levait, renfermant dans sa tête le gèrme de la création la plus vaste et la plus compréhensive, celle du drame. Comme il importe, pour se rendre un compte exact du développement religieux en Grèce, de connaître certains rapports chronologiques, nous mettons ici en regard les dates capitales.

Pindare débuta dans sa carrière poétique à Delphes, la troisième année de la soixante et onzième olympiade (494 av. J.-C.), dans cette année mémorable où Sardes, après six ans de liberté, fut de nouveau soumise par Darius, événement que Phrynichus consacra bientôt par une tragédie sur le théâtre d'Athènes. Il composa une autre Pythique, l'année même de Marathon. Il ne chanta ensuite que des victoires jusqu'au combat meurtrier livré à Olympe entre les Lacédémoniens et les Béotiens, d'une part, les Athéniens, de l'autre. Il mourut octogénaire à Argos (Olymp. 84, 1 — 443). Son hymne en l'honneur de Perséphone (Proserpine), composé dans cette dernière année de sa vie, ne parut qu'après sa mort. Des chants qui nous restent, les quatrième et cinquième Olympiques sont les derniers. Elles sont de la 82e olympiade (452 av. J.-C).

Eschyle, né dans la quatrième année de la 63e olympiade (525), entra pour la première fois dans la lice à l'âge de vingt cinq ans. Il ne remporta le prix que beaucoup plus tard, avec les *Perses*, sept ans après l'invasion de Xerxès, onze ans après la victoire de Pindare. Le dernier drame d'Eschyle, l'*Oreste*, fut représenté en 458. Eschyle

avait soixante-sept ans ; couronné de nouveau, il mourut bientôt après en Sicile, à Géla. Pindare lui survécut quelques années.

A. SOLON L'ATHÉNIEN

On aurait peine à retrouver dans l'antiquité une autre vie aussi active, aussi féconde que celle de Solon. Il ne fut pas seulement, nous l'avons dit ailleurs, le législateur le plus humain, le plus vertueux de l'antiquité classique ; près du citoyen, de l'homme d'action, il y avait en lui le penseur, l'artiste, le poëte. Né d'une famille noble, il avait acquis, par le commerce et de nombreux voyages, une fortune considérable et un abondant trésor d'expérience. Athénien de naissance et de cœur, il était Grec et profondément homme ; il connaissait, aimait la vie hellénique sous toutes ses formes ; il savait même apprécier ce qu'il y avait d'humain chez le Barbare et faisait de l'humanité tout entière l'objet de son étude.

Nous connaissons la conception du monde que s'était formée Solon, son système religieux et philosophique. Il a donné, dans un poëme écrit en dialecte ionien et en vers élégiaques, sa profession de foi sur la grande question de la destinée humaine. Personne n'a mis en doute l'authenticité de ce morceau si connu des anciens ; malheureusement, nous n'avons pas de renseignements précis sur l'époque et les circonstances de sa composition. Nous pouvons, du moins, admettre qu'il est l'œuvre de la maturité, sinon de la vieillesse, de Solon. Solon semble avoir aimé à écrire ses professions de foi, comme d'autres composent leur épitaphe. C'est une inscription de ce genre qu'il a mise en tête de sa législation. Voici ces quelques distiques, qui expriment, avec une concision admirable, l'esprit et le but de cette œuvre colossale.

J'ai donné au peuple tout le pouvoir auquel il a droit;
Sans lui réduire sa part, sans la lui faire trop grande.
Quant à ceux qui déjà possédaient la puissance et la richesse,
Je me suis scrupuleusement gardé de leur porter préjudice;
Je me suis interposé comme médiateur entre les deux partis,
Sans laisser ni l'un ni l'autre remporter la victoire.

Oui, c'est bien là Solon. Il domine le monde qu'il a étudié, observé, en partie même organisé. Il saisit le doigt de Dieu et son intervention dans les affaires de ce monde; il voit le scélérat et le tyran frappés par le ciel d'un vertige qui les aveugle.

Grâce à Solon, l'homme va désormais s'élever à cette indépendance morale qui est le seul fondement solide de toute liberté; le peuple va conquérir la richesse et le bien-être, mais où cette prospérité le mènera-t-elle? L'orgueil, source de tous les maux, ne va-t-il pas accroître sa contagieuse influence?

L'orgueil vient de la satiété produite par la surabondance des biens, dit Solon dans un autre poëme.

Il ne s'était pas fait davantage illusion sur les goûts, les désirs de l'aristocratie. Lorsque, prévoyant le coup d'État de Pisistrate, il était venu le dénoncer en armes à l'assemblée, le conseil déclara que Solon était fou.

L'histoire n'a point ratifié cet arrêt; la morale humaine n'a pas changé, et les paroles que Crésus avait entendues de la bouche de Solon, et dont il se souvenait peut-être sur le bûcher fatal, restent vraies d'une éternelle vérité.

B. PINDARE LE THÉBAIN

Toute autre est la note que fait retentir à nos oreilles le divin Pindare, comme l'appellent les anciens, c'est-à-dire Pindare, le poëte inspiré. Ce n'est pas un homme d'État,

mais un poëte de profession, une sorte de prêtre des Muses. Il était de Thèbes, citoyen d'un petit État oligarchique qui se serait volontiers entendu avec les envoyés de Darius, qui maudissait les agitations ioniennes, et qui voulut même punir Pindare de n'avoir pu, après Marathon, refuser à Athènes ses applaudissements et ses éloges.

Quoique Pindare soit dorien, Solon ionien, on peut dire qu'au lieu de s'opposer l'un à l'autre, ces deux hommes se complètent. C'est le privilége des époques vraiment heureuses et des peuples vraiment grands, que, chez eux, les différences et même les oppositions de personnalité et de races disparaissent et se fondent en un concert harmonieux.

On ne peut le nier cependant, la différence que nous remarquions entre les théories de justice divine et d'ordre moral chez Homère et chez Orphée se retrouve et s'accentue fortement chez Solon et chez Pindare. Solon ne se dissimule pas le désordre apparent du monde; mais il y trouve assez de consolation pour garder la foi et l'exprimer. D'après lui, la puissance de Jupiter se montre toujours ici-bas dans les destinées des hommes. Le coupable peut échapper; mais la malédiction atteindra ses fils et les fils de ses fils. Voilà la théologie philosophique de Solon. Il n'exprime ni négation ni doute quant au châtiment du coupable après la mort; mais il garde là-dessus le silence.

Pindare, le disciple d'Orphée, Pindare, qu'on pourrait appeler peut-être aussi le disciple de Pythagore, parle tout autrement. On ne peut pas dire qu'il enseigne exclusivement le châtiment après la mort : il prêche à la fois la punition ici-bas et la punition au delà de ce monde; mais il insiste plus volontiers sur cette dernière. Voici la traduction exacte d'un passage capital de ses poésies (IIe Olympique, Antist. 3-4) :

Une richesse qu'ornent les vertus apporte sans doute de grands avantages et écarte les cruels chagrins : étoile aux rayons éclatants, lu-

mière bienfaisante pour l'homme; mais seulement quand celui qui la possède connaît l'avenir, quand il sait que, des coupables, les uns ont déjà été punis ici avant leur mort, et les autres ont trouvé là-bas un juge sévère, inexorable, des fautes qu'ils ont commises dans l'empire de Jupiter. Là, les bons, au contraire, jouissant d'un soleil que jamais l'ombre n'obscurcit, coulent des jours tranquilles : ils ne sillonnent de leurs bras ni la terre, ni les flots, pour gagner laborieusement leur vie. Et ceux qui trois fois ont subi l'épreuve en maintenant leur âme pure de toute souillure, ceux-là suivent le chemin tracé par Jupiter vers le palais de Saturne (Kronos), vers cette île fortunée que caressent les zéphirs de l'humide Océan, qu'ombragent de beaux arbres arrosés par des ruisseaux limpides. Là, ils tressent des couronnes et des guirlandes dont ils ornent leurs têtes et leurs mains pour siéger au conseil de Rhadamanthe.

Pour bien comprendre ce tableau que fait Pindare de la vie qu'on mène chez Kronos, il faut avant tout se défaire de l'opinion vulgaire qui attribue aux ombres heureuses une existence inerte et oisive. Les morts n'ont perdu que les soucis pénibles, que les grossières fatigues de la vie. Ils s'acquittent de ce qui est la plus noble fonction des hommes libres; ils s'associent à la justice divine sous l'inspiration de Kronos et sous la présidence de Rhadamanthe. Ils assistent à ces débats couronnés de fleurs et en habits de fête, comme les prêtres et les hauts dignitaires de la vieille Grèce, comme les archontes d'Athènes. Là siègent Kronos ou Saturne, le primitif maître du monde, et Rhadamanthe, un fils de dieu. Les bienheureux les entourent, applaudissant aux sentences et accueillant avec joie les nouveaux venus.

Quoique rien de tout cela ne contredise la description qu'a donnée Homère, dans son chant onzième, de la vie des héros aux enfers, nous y retrouvons plutôt les tableaux d'Hésiode et son empire de Kronos.

Plusieurs passages nous parlent de cette Némésis grecque de Pindare, qui personnifie la justice divine et universelle. Lorsqu'il dit, dans sa VIII[e] Olympiade :

Puisse Jupiter, à cause du beau destin qui vous est échu, ne jamais irriter contre vous Némésis !

Et encore, dans sa Xe Pythique, en parlant de la vie bienheureuse des Hyperboréens :

Libres de fatigues, loin des combats, ils vivent, évitant Némésis et ses arrêts divins ;

Il est clair qu'il exprime la crainte religieuse qui est dans l'âme de tous ses concitoyens. C'est la mesure, en toute chose, que le poëte grec regarde comme la condition du bonheur, et, cette mesure une fois dépassée, les dieux s'irritent et frappent. Le culte de la modération, reposant sur le double sentiment de la puissance des dieux et du néant de l'homme, est le fondement de la morale de Pindare et forme le fond de son âme.

S'il lui arrive de célébrer avec d'éclatantes louanges la race et la patrie de son héros (XIIIe Olympiade), il s'interrompt tout à coup pour terminer son ode, dans un pieux effroi, par cette prière :

Fais, ô Jupiter, que je puisse échapper aux maux avec un pied léger !

Art et poésie, grâce, beauté en général, vivent par la mesure, et ne vivent que par elle. Là est le secret de l'art grec et de tout art véritable.

Quant au rapport de la Divinité avec l'humanité, Pindare le conçoit avec le véritable esprit hellénique :

La loi gouverne les hommes et les dieux.

Mais la loi divine est supérieure à la loi humaine. Quand l'égoïsme des mortels fausse l'ordre de l'univers, afin de pratiquer l'injustice sous le couvert du droit humain, alors Dieu envoie un de ses fils, Hercule, par exemple, non pour établir l'arbitraire à la place de la justice, mais bien pour faire triompher le droit divin, méconnu ici-bas.

Il s'ensuit que l'homme agit au nom de Dieu. Sans Dieu, il n'est « que l'ombre d'un rêve. » Écoutez la VIIIe Pythique.

Une haute et rapide fortune paraît au vulgaire insensé le fruit de la sagesse humaine; mais ce n'est pas l'œuvre des mortels : c'est la divinité qui élève et abaisse, prend et reprend les richesses à sa volonté. Celui dont un avantage récent enfle le cœur, celui-là vole à de plus hautes destinées, espérant mieux que des richesses. Mais, si les joies viennent vite aux mortels, vite elles s'écroulent aussi au souffle du malheur. Créatures d'un jour, que sommes-nous, que ne sommes-nous pas? L'homme est l'ombre d'un rêve, mais qu'un rayon venu d'en haut tombe sur lui, et l'aurore éclatante d'une vie pleine de délices brille aux regards de l'homme.

L'homme, dans la vie actuelle, soit comme individu, soit avec ses petits intérêts de race ou de peuplade, n'est rien, et, chaque jour, il attire sur sa tête la punition divine. Nous ne sommes rien sans la Divinité; mais dieux et hommes procèdent d'une seule et même Nature. C'est ici le sens d'un fameux passage de Pindare, le début de sa VIe Néméenne :

Une est la race des hommes, une la race des dieux.

Il n'entend point du tout par là que la race des hommes ait une autre origine que la race des dieux : c'est tout le contraire.

Les Grecs n'ont pas conçu un dieu d'essence immuable et immatérielle séparé du monde visible. La mère de leurs divinités, de leur ciel même, c'est la mère universelle, la Terre, Hésiode l'a dit : la Terre dans le sens de Nature. La divinité est pour eux immanente dans le monde; son esprit et sa beauté éclatent surtout dans l'humanité, quoique chaque individu n'ait ici-bas qu'une existence bornée et fugitive. C'est que, au delà de cette existence, une vie nouvelle commence pour les hommes, la vraie vie des âmes. Pindare parle souvent de l'immortalité de notre être, ou plutôt d'une partie de notre être. Voici là-dessus une remarquable citation :

Les âmes impies voltigent sous le ciel, autour de la terre, sous le joug inévitable des douleurs; mais celles des hommes pieux habitent le ciel, et célèbrent, en chantant des hymnes, le roi des bienheureux.

L'autre passage, qui suit, est cité dans le *Ménon* de Platon, et précédé de ces mots :

Pindare et beaucoup d'autres poëtes inspirés disent à peu près ceci : l'âme des hommes est immortelle ; tantôt ils finissent, ils meurent, comme on dit, tantôt ils renaissent, mais jamais ils ne sont anéantis.

Quant au passage même, le voici :

Les âmes de ceux auxquels Proserpine fait expier leurs vieilles souillures, elle les rend après neuf ans au monde d'en haut. D'eux sortent des rois magnanimes et énergiques, des hommes éclatants de sagesse : les hommes les appelleront un jour des héros augustes.

Ce qui résulte du système entier des poésies de Pindare, c'est que l'homme terrestre est impuissant vis-à-vis des dieux, mais qu'il est de la même nature qu'eux, et que cette communauté se manifeste par la raison et par la beauté. Pindare, pas plus que Socrate et que Platon, ne sépare le beau du bien, et cette association du beau et du bien ne repose pas sur un système philosophique, mais sur la conscience humaine harmoniquement développée, et sur le culte, spontané ou réfléchi, de la beauté parfaite où éclate dans toute sa splendeur l'union des deux principes.

La vie de l'homme a donc un but divin, mais, par-delà, la transition est obscure ; l'avenir est comme vide aux yeux impuissants de l'homme, et c'est cette impuissance que le poëte oppose au pouvoir toujours présent de la Divinité ; mais il nous parle ailleurs des célestes guides de notre vie, la vertu et la piété. Il ne va pas, comme l'eût fait un orphique, nous renvoyer aux prodiges, aux songes, aux prophéties. Pindare ne connaît d'autre guide que le respect de la mesure et la vertu. C'est ainsi qu'il dit dans la XIIe Olympique (Anti-strophe) :

Mortels aveugles, jamais Dieu ne nous a donné de l'avenir un signe certain, et les plus sages prévisions de l'avenir ont les yeux fermés. Souvent un coup imprévu fait fuir le bonheur qu'on croyait s'assurer;

souvent aussi le malheureux que ballottait l'infortune a changé en peu de temps sa peine contre la joie inattendue.

Pindare, toutefois, prise fort les mystères orphiques d'Éleusis, mais comme un reflet de la conscience divine dans la conscience humaine. Socrate pensait donc de même que notre poëte, lorsque, deux générations plus tard, il conseillait à ses disciples l'initiation aux mystères et leur disait que ce qu'on enseignait là par des images valait infiniment mieux que toute la philosophie naturelle des sophistes. Pindare n'aurait pas contredit Socrate, quand celui-ci ajoutait : Il vaudrait pourtant mieux encore saisir dans son propre cœur la connaissance claire et réfléchie de ce que les mystères représentent par les images. Peut-être Pindare, aristocrate et ami de deux tyrans, ami très-franc, il est vrai, et conseiller plein de franchise, eût-il, comme politique, réprouvé cette pensée, mais il l'eût acceptée comme libre penseur.

Il ne faudrait pas croire que sa qualité de citoyen de Thèbes l'empêchât d'être un Grec dans le large sens du mot, un libre et généreux esprit, ni prendre pour la joie mercenaire d'un poëte à gages son enthousiasme pour les grands jeux nationaux. Pindare était un génie indépendant avant tout. Il traita les légendes mythologiques avec toute la liberté de la philosophie ; il porta sur les mythes des héros un regard très-impartial et une vue toute rationnelle sur les commencements de l'humanité. C'est ce qui ressort d'un curieux fragment cité par Hippolyte, où le poëte, examinant toutes les légendes de la création du monde, déclare qu'il est difficile de décider laquelle est la vraie. De même il parle avec grand respect des dieux locaux et de leurs fêtes; mais il n'y a pour lui qu'un Dieu dans le vrai sens du mot: c'est Jupiter; les autres dieux ont une sphère d'action bornée, quoique perpétuelle. Jupiter seul est le dieu universel. Si, trop souvent, les récits de la légende sur les

dieux l'embarrassent, il s'en tire en disant : Il ne faut croire sur leur compte rien d'injuste ni de mauvais. Jamais il n'essaye de donner à ces contes une interprétation physique ou historique. Il aime mieux aborder, comme Pythagore, les plus hautes questions, et se demander : Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que le tout?

Si l'on veut voir combien en général les différentes écoles et les diverses classes de poëtes s'accordent dans cette conception sérieuse et spiritualiste des choses de la religion, que l'on compare à la phrase de Pindare : « L'homme est l'ombre d'un rêve, » et les vers 130 et suivants du chant XV de l'*Odyssée*, et le sublime dialogue de la déesse de la sagesse avec Ulysse, dans l'*Ajax* de Sophocle (vers 115 et suivants).

CONCLUSION

RÉSULTATS ET RÉSUMÉ DE LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES LYRIQUES GRECS

On peut le dire, l'humanité doit beaucoup et de grandes choses à la poésie lyrique des Grecs. Sans doute la poésie lyrique n'est pas une création originale de la Grèce, comme l'épopée et le drame. C'est la plus antique de toutes les formes de poésie. La Chine l'a connue avant l'époque d'Homère; les prophètes hébreux en ont donné, vers le même temps, de parfaits modèles, et les Aryas enfin, deux mille ans avant les Grecs, se sont fait une poésie lyrique sublime dans les hymnes de Zoroastre et des Védas. Sans doute aussi, la poésie lyrique des Grecs ne peut s'égaler à leur épopée et à leur drame.

Il est cependant deux points principaux de la Conscience de Dieu, que, la première, elle a assurés aux hommes. L'école ionienne a prêché la mort pour la patrie; le sacrifice sublime de l'individu à la société, elle l'a déclaré une

œuvre agréable à Dieu. C'est là une chose qu'ignoraient les Aryas. Ils connaissaient la patrie céleste et se rappelaient la demeure de leurs premiers parents ; mais l'idée d'une patrie terrestre à laquelle ils se devaient, l'idée de la terre natale, de la terre paternelle, cette idée, ils ne l'avaient pas. Ce sentiment qui a inspiré tous les grands peuples et que les sophistes ont seuls osé nier, ce sentiment est né dans la libre société des Hellènes et a trouvé son premier prophète en Ionie, son second à Athènes. Il a animé toute la poésie lyrique de cette grande époque ; il a fait la gloire de Simonide, d'Alcée, et de tant d'autres. Les monuments en sont nombreux, et les épitaphes des guerriers morts dans les guerres médiques témoignent assez de cette haute vocation de la poésie grecque : on connaît l'inscription du tombeau de Léonidas, et mille autres. Cette note sublime ne cessera de retentir en Grèce que lorsque périra la liberté ; Aristote touchera encore la corde patriotique, et Démosthène aussi, dans son bel éloge des guerriers morts à Chéronée. Après eux, la peinture des jouissances de la vie s'emparera de la forme lyrique et la détournera de ses premiers sujets.

Telle fut l'œuvre de l'élégie ionienne. Ainsi naquit et mourut ce premier fruit de l'inspiration lyrique unie à la conscience de Dieu.

Mais aussi importante pour l'histoire du monde, et plus importante encore pour la conscience intime de la Grèce et de l'humanité, est la conquête due à l'élément lyrique dorien, au génie pindarique.

Cette conquête, nous pouvons la résumer en trois points.

La première de ces trois pensées, qu'exprime Pindare, après Pythagore et avant Socrate, est celle-ci : Une loi divine régit les choses d'ici-bas, et cette loi est celle-là même que l'homme sage et pieux trouve dans son cœur.

Voici comment on pourrait exprimer le second principe de cette poésie :

Les choses humaines ne se produisent et ne subsistent que par l'élément divin qui réside en elles : l'élément qui se révèle dans l'égoïsme des individus et des États n'est qu'une source de malheur et de perdition.

Voici le troisième principe :

Les traditions de l'humanité sur les choses divines, surtout les traditions helléniques et les mystères et rites qui s'y rattachent, ont un fond de vérité, parce qu'ils répondent à la conscience intime de l'homme, parce qu'ils trouvent et doivent trouver leur écho dans son cœur et y réveillent le sentiment de la Divinité.

Pour apprécier le sens profond de ces trois propositions que nous avons appuyées par des exemples, il faut se rappeler qu'avant les Grecs aucune race aryenne ne s'en est rendu un compte bien clair et n'en a possédé une conscience arrêtée. Si l'on y réfléchit sérieusement, on découvrira sans peine comment ici l'aryanisme prépara le christianisme, et l'on comprendra que, dans cette conquête du génie grec, repose une des plus profondes racines de notre conscience moderne.

On sait maintenant ce qu'a fait, ce qu'a deviné, ce qu'a proclamé de grand la poésie lyrique des Grecs. Ceci constaté, on doit avouer que cette poésie est loin d'être au niveau de l'épopée ou du drame. Nous ne parlons pas de la forme : elle est accomplie ; elle va même toujours se perfectionnant à mesure que la vraie inspiration diminue : rien de plus élégant que toutes les productions des Alexandrins ou des Grecs d'Asie, telles que l'Anthologie nous les présente ; mais quelle place tiennent-elles dans le grand chœur des prophètes de l'humanité ? Aucune. Un philologue peut seul s'enthousiasmer à la lecture de la fameuse hymne à Némésis qu'a écrite Mésomède, l'affranchi d'Adrien, le chantre

d'Antinoüs. Point de vie poétique dans cet amas laborieux d'érudition diserte, dans cette chasse aux métaphores grecques, aux souvenirs antiques, aux phrases résonnantes.

La vraie poésie lyrique, la grande et prophétique poésie, est parvenue à sa perfection le jour où elle s'est liée à l'exposition de l'histoire épique, le jour où elle est devenue le fondement et l'élément principal du drame, en proclamant l'ordre moral et inaltérable qui régit la vie des héros et des peuples.

II

CONSCIENCE DE DIEU DANS LE DRAME ATTIQUE, OU ESCHYLE ET SOPHOCLE

Introduction.

Les guerres médiques, qui menaçaient l'indépendance des Hellènes, sont une succession ininterrompue de victoires : le joug des barbares est repoussé à Marathon, à Salamine. La Grèce a vaincu deux Grands Rois; elle a sauvé l'Europe. Les prédictions des antiques prophètes se sont réalisées. Les dieux ont secouru leur peuple. La justice a triomphé. La Grèce, sauvée par des miracles, rend aux divinités, ses protectrices, tout l'honneur de son triomphe; elle remercie Minerve, la déesse de la sagesse, qui a veillé sur sa citadelle; elle remercie Jupiter, le père des hommes et des dieux, qui a protégé son brillant empire. Et ce bloc gigantesque de marbre perse que les ennemis ont apporté avec eux pour s'en faire un trophée (le marbre de Rhamnus), Phidias, un autre prophète, en fait une Némésis. Le visage de la déesse de Phidias est grave et sévère. Point d'orgueil! tout l'honneur est aux dieux! semble-t-il crier à la Grèce victorieuse.

Il est difficile pour l'individu, il est impossible pour les peuples, de croire à un ordre moral, et, par conséquent,

de croire à Dieu, quand ils voient, pendant un grand nombre de générations, la violence, l'injustice, dominer, quand ils voient le crime protégé; que dis-je? divinisé. Mais, quand l'orgueil est puni sur la terre, quand un peuple assiste à un tel acte de justice, alors les ailes de l'âme l'élèvent au haut des cieux, jusqu'aux régions de la foi et de l'inspiration. Alors l'humanité respire, éclairée et fortifiée. Alors la loi morale est reconnue comme loi divine. C'est le moment où l'épopée du passé fabuleux, œuvre et création des poëtes, doit disparaître de la scène littéraire. L'homme en activité veut qu'on lui représente une action. C'est le moment où, des récits épiques, se dégagent, pour venir éclater au premier plan, ces grandes personnalités qui s'agitaient dans l'épopée primitive. On connaît l'histoire extérieure, les aventures de ces héros mythologiques. Depuis des siècles ils se jouent, ils vivent sous les yeux des hommes. Poëtes, artistes, les ont créés et ornés. Mais où trouver le prophète qui, saisissant les créations des anciens temps, viendra leur donner une nouvelle figure poétique? où trouver celui qui dégagera de leur histoire encombrée de fabuleux détails le sens profond et philosophique? celui qui les mettra devant nos yeux, parlant, agissant comme les puissants du jour? celui qui nous fera comprendre leur portée religieuse en les rapprochant de nous? Ce prophète-là peut paraître : son œuvre est préparée de longue main. Tout est prêt pour la tragédie : sujets, scène, auditeurs. Qu'un homme vienne maintenant la résumer, la personnifier en lui, et la tragédie pourra naître. Cet homme, elle le trouva : ce fut Eschyle.

Eschyle était un soldat de Marathon, de Salamine et de Platée, le frère d'un des héros de l'époque. Il a eu des précurseurs pour ce qui concerne la partie extérieure de son art; mais il a été pourtant le créateur du drame, comme le chantre immortel de Smyrne a été le créateur, le

seul créateur de l'épopée. Le sujet du drame, c'est-à-dire de l'action, ne peut être qu'un homme, une personnalité isolée; mais comment cet homme deviendra-t-il un héros tragique, comment l'action deviendra-t-elle une tragédie? En Allemagne, le fond de notre philosophie est aujourd'hui la fatalité tragique, et le héros qui lutte dignement avec cette fatalité est, au dix-neuvième siècle, ce qu'on appelle un héros tragique. Toutes les fois qu'on emploie cette formule de *fatalité* ou quelque autre analogue, on ne manque pas d'invoquer l'autorité de la tragédie grecque et de se mettre à couvert sous ce nom respecté. La tragédie grecque n'est plus désignée, de nos jours, que sous le nom de tragédie fataliste. Et pourtant, cette définition est-elle juste?

Ce que nous avons trouvé jusqu'à présent dans le développement de la conscience de Dieu chez les Hellènes n'est certes pas de la fatalité. Nous y avons trouvé, au contraire, une idée très-profonde de l'ordre moral du monde, et, selon toute probabilité, c'est cette même idée que nous retrouverons au fond de la tragédie grecque comme sa véritable base. Puisque l'époque du drame répond précisément à l'apogée du développement de cette conscience de Dieu, puisque le drame est reconnu comme la perfection du génie prophétique et artiste de la Grèce, nous devons nous attendre à y rencontrer aussi la plus haute expression, la plus frappante image de ces lois éternelles qui sont la base de la foi hellénique, la source de son inspiration et qui régissent à ses yeux l'ordre moral du monde. Tout homme qui aura dépassé la juste mesure sera puni tôt ou tard : voilà le fondement de la tragédie grecque, et l'esprit humain puise là des idées plus larges, des espérances plus consolantes que dans la doctrine desséchante, écrasante de la fatalité[1].

[1] Nous supprimons ici tout un chapitre qui expose les théories des philosophes sur la tragédie grecque d'Aristote jusqu'à Hegel. (*Note du Traducteur.*)

A

ESCHYLE.

1. Trilogie de Prométhée.

Nous avons déjà, plus haut, parlé suffisamment du héros même de cette trilogie, et touché, en même temps, beaucoup de points relatifs à l'œuvre immortelle d'Eschyle. Nous avons surtout mis en lumière cette destinée étrange de Prométhée, qui lui impose, à lui, Dieu immortel, à lui, Titan créateur du monde, les supplices et les douleurs d'un homme. La mort exceptée, les mêmes lois règnent sur le mortel et sur Prométhée. Il souffre comme un héros tragique, puisqu'il porte la peine de l'opiniâtreté avec laquelle il a résisté à la volonté suprême. Il a fait du bien aux mortels, mais il ne l'a pas fait conformément à la décision de Jupiter; il ne l'a pas fait en temps et lieu. Les hommes n'en ont profité que pour devenir plus méchants; possesseurs du feu malgré les dieux, ils se sont cru tout permis.

L'action de la pièce, c'est le développement, c'est le nœud même de la destinée humaine; le dénoûment, si dénoûment il y a, est celui qu'indiquait à l'avance l'esprit de l'antique et profonde tradition. L'empire de Jupiter n'est pas éternel : ce n'est point par des moyens légitimes que Jupiter est monté sur le trône; il a eu, il est vrai, pour femme la Prudence (Μῆτις) ; il a pour fille Athéné, la déesse de la Sagesse; mais son règne n'est pourtant que le règne de la foudre, de la force physique. Un jour viendra où, de Jupiter et d'une mortelle, naîtra un nouveau maître du monde. Ainsi l'a prophétisé Thémis, la Justice éternelle, la mère de Prométhée. Peu importe l'auteur de cette prédiction. Elle s'est réalisée, parce qu'elle procédait du fond

même de la vraie conscience de Dieu. Trois mille ans, Prométhée doit souffrir, cloué sur son rocher (c'est encore Thémis qui l'a prédit à son fils trop audacieux) : terrible châtiment, dont se souviennent encore certains barbares aryens habitants du Caucase, qui conservent avec un religieux effroi cette tradition des anciens temps, devenue inintelligible pour eux. Mais, de bonne heure, le génie hellénique a prédit à l'humanité que sa délivrance viendra, et viendra de l'humanité même; que le Sauveur du monde sera fils d'une mortelle.

Revenons au *Prométhée enchaîné*, la seconde pièce de la trilogie que complétaient le *Prométhée porteur du feu* et le *Prométhée délivré* nous y retrouvons cette forme de la conscience de Dieu que nous avons reconnue antérieure au génie hellénique, cette conscience dont le drame est à nos yeux l'interprète et le prophète.

Contemplons d'abord le héros en face des dieux : Jupiter excepté, les dieux représentent les forces aveugles de la nature, cachées sous des noms mythologiques, mais dépendantes, sans volonté, sans libre action. C'est une vérité que Vulcain, l'habile dieu du feu, est lui-même contraint de reconnaître, quand il dit (V. 49, 50) :

Tout a été donné aux dieux, tout, excepté d'être les maîtres; car personne, sauf Jupiter, personne ne peut être nommé libre et indépendant.

Voyez au contraire Prométhée, le représentant réfléchi et divin de ses enfants, les hommes : Prométhée est libre, pourvu qu'il ait le courage de l'être et d'en subir les conséquences. Il n'a rien voulu de mal; il consent volontiers, en fils de Thémis, à céder au droit; mais il ne veut pas céder à la force. Il souffre maintenant, mais ce n'est pas la souffrance du corps qui lui est la plus douloureuse.

Jusque-là, cependant, il n'a point subi les plus extrêmes rigueurs de sa destinée : il est seulement enchaîné au ro-

cher, abandonné à la solitude et à la contemplation. Mais sa science de l'avenir lui devient fatale : sachant que la puissance des divinités physiques de l'éther n'est pas éternelle, il se plonge, avec toutes les jouissances de la vengeance savourée à l'avance, dans la prévision de la chute de Jupiter. Il voit le maître du monde engendrer lui-même son vainqueur ; ce vainqueur destiné à briser et la foudre paternelle et le trident de Neptune (V. 877-897). Un sort plus terrible encore est réservé au tyran, dit-il aux Océanides épouvantées. Alors s'engage l'entretien qui doit amener la catastrophe :

LE CHŒUR.

Comment ne trembles-tu pas de proférer de telles paroles ?

PROMÉTHÉE.

Que pourrais-je craindre, moi que la mort ne peut frapper?

LE CHŒUR.

Mais Jupiter peut t'imposer encore de plus horribles souffrances.

PROMÉTHÉE.

Qu'il le fasse, j'y consens : je m'attends à tout.

LE CHŒUR.

Ils sont sages, ceux qui fléchissent le genou devant Adrastée (Némésis).

PROMÉTHÉE.

Prie, tais-toi, fléchis le genou devant celui qui règne : pour moi, je me soucie peu de Jupiter.

Il répond avec la même arrogance au messager de Jupiter, à Mercure, quand celui-ci vient lui ordonner de découvrir ce qu'il sait sur l'avenir de Jupiter.

Jamais, jamais, tant que ces liens ne seront pas détachés.

Ainsi, point de concession, point d'aveu, point d'expiation : Prométhée s'opiniâtre dans sa volonté. Il fait plus : il appelle sur sa tête tous les fléaux, toutes les tortures dont dispose Jupiter. (V. 964 et suivants.)

Ainsi donc, que sa foudre rapide vienne s'abattre sur moi ; que, dans des tourbillons de neige aux ailes blanches, que, dans le fracas horrible d'un tremblement de terre, le monde entier se bouleverse et se confonde, jamais il ne me fléchira, jamais il ne me forcera à lui découvrir celui qui doit un jour le précipiter du trône.

Mercure lui annonce alors les effroyables destinées qui lui sont réservées : il ne sera délivré des griffes de l'aigle, son bourreau, que le jour où son orgueil se pliera à une expiation. Le chœur, son fidèle conseiller, lui rappelle les avis de la Sagesse. La colère de Prométhée redouble à ces conseils salutaires, et il profère ces terribles paroles :

Eh bien ! que le trait enflammé, que l'éclair épouvantable de sa colère vienne me frapper, que l'air se déchire sous les craquements du tonnerre, sous les fureurs de l'ouragan déchaîné, que la tempête bouleverse la terre jusqu'en ses profondeurs et l'arrache de ses racines ! que la mer mugissante, saisie, fouettée par une fureur sauvage, aille se mêler aux chœurs silencieux des étoiles : que, dans la nuit éternelle du Tartare, mon corps soit emporté par le tourbillon irrésistible du destin ! Mais me tuer, il ne le peut, il ne le pourra pas.

Alors l'air retentit, alors l'abîme craque, alors enfin Prométhée cesse de blasphémer ; il appelle les vieilles divinités de la terre et de l'air, et les prie de contempler son malheur (v. 1051).

Déjà la terre s'ébranle : la réalité a remplacé les vaines paroles. Le tonnerre éclate, les éclairs suivent les éclairs, et la poussière, agitée par l'ouragan, se soulève en tourbillons. Les vents se réunissent tous pour déchaîner, pour mêler, pour opposer leurs souffles contraires : la lutte s'engage entre eux, et, dans ce trouble affreux, l'air, la mer se sont confondus. Voilà le châtiment qu'on m'a préparé : il m'entoure, il m'embrasse : oui, Jupiter me l'a envoyé pour me frapper d'épouvante... O sainte mère ! ô Ether ! étendue que remplit la lumière sacrée, voyez quelles injustes souffrances j'endure.

L'abîme engloutit le rocher auquel est cloué Prométhée : il est précipité dans le Tartare, ce Tartare où jadis les Titans ont été enchaînés avec son aide. La lumière du soleil ne l'éclairera plus, les étoiles amies ne lui sou-

riront plus du haut du firmament : les douces filles de l'Océan ne viendront plus compatir à ses souffrances et prêter l'oreille à ses paroles : il sera bien définitivement séparé de ses chers humains.

Ainsi se termine la seconde pièce de la trilogie, celle que nous avons conservée. Mais la trilogie ne finit point ici. Des siècles, des milliers d'années se passent : les Titans sont délivrés : ils se réconcilient avec Jupiter, et habitent paisiblement aux extrémités de la terre. Ils apprennent que Prométhée est revenu à la lumière : ils accourent à lui ; ils le trouvent cloué, comme autrefois, sur les sommets escarpés du Caucase. Une partie du chœur où ils saluent Prométhée nous a été conservée : nous avons aussi le récit que fait Prométhée de ses souffrances. On y voit comme le séjour du sombre Tartare a changé le cœur de Prométhée; il souhaite la mort maintenant, et se plaint que Jupiter la lui refuse ; puis il écoute le conseil des Titans ses frères et l'avertissement de sa sage mère, la Terre ; quand celle-ci lui annonce que le temps est venu où son conseil pourra sauver Jupiter du mariage fatal, il s'adoucit. De son côté, Jupiter penche vers la réconciliation : Hercule, le fils favori du roi des dieux, donne la mort à l'aigle, bourreau de Prométhée, en invoquant Apollon, le dieu du pardon. Prométhée découvre « à ce fils chéri d'un père abhorré, » le chemin qu'il lui faudra suivre pour aller délivrer Atlas, son frère, du fardeau céleste qu'il soutient. Les chaînes de Prométhée sont brisées : Mercure descend de nouveau du ciel, et, cette fois, Prométhée ne refuse point de découvrir son secret. Jupiter, dit-il, ne doit pas épouser Thétis ; il faut qu'il la donne à Pélée pour que naisse Achille, le héros. Tous les dieux, les Titans et Prométhée parmi eux, vont assister aux noces de l'heureux Pélée, et la réconciliation des dieux avec les hommes est célébrée par un joyeux banquet. Nous sommes à la veille de la guerre de Troie. La lutte des dieux

est terminée ; celle des hommes et des héros va lui succéder. L'histoire commence.

Faisons la part de la fantaisie, qui fait jouer librement les créations mythologiques comme si elle n'avait devant elle que des personnalités humaines : nous ne pouvons, d'autre part, méconnaître le caractère philosophique qui se cache sous l'allégorie de Prométhée. Cet aigle qui déchire le foie de Prométhée, c'est le repentir tourmentant sans cesse l'homme qui a reconnu sa faute (il faut se rappeler que les Grecs plaçaient dans le foie le siége des désirs et des passions). Prométhée était possédé d'un intraitable orgueil quand il a été précipité dans l'abîme. La nuit du Tartare, l'excès des maux, l'ont amené à des réflexions plus sages : son inflexibilité orgueilleuse s'est brisée et il a revu le jour. Mais l'expiation continue jusqu'à ce qu'un dieu vienne le délivrer.

Rien d'obscur dans tout ceci : nous n'avons point affaire à des traditions de mythologie naturaliste ; la clef du mystère est dans l'histoire de l'humanité et dans notre cœur. C'est le mystère de toutes les âmes qu'éclaire Dieu. Eschyle aimait à dégager les pieuses traditions d'entre les rites et les symboles qui les entouraient, pour les mettre en pleine lumière et en faire une conquête éternelle de l'esprit humain : ses contemporains l'avaient compris, et, si le parti sacerdotal eût porté contre lui, comme il en fut question, l'accusation d'avoir révélé les mystères, le Prométhée eût fourni sans doute bien des éléments à cette accusation.

Notre interprétation du mythe de *Prométhée* est, dans notre ouvrage, comme un anneau d'une vaste chaîne, comme une phase essentielle d'un grand développement organique qui de plus en plus nous a paru dirigé par une loi éternelle.

Prométhée est la grande tragédie de l'esprit et de l'humanité. En face de lui, tous les autres drames ne sont que

des créations de second ordre subordonnées à la grande tragédie comme la partie l'est au tout. On peut comparer, sous certains rapports, dans sa conception générale, notre *Faust* au *Prométhée;* mais la création d'Eschyle est aussi accomplie comme œuvre d'art que profonde de pensée, tandis que, dans le drame de Gœthe, la première partie n'a pas de dénoûment, et le dénoûment de la seconde partie est faible. Le Juif errant, l'Ahasverus de la tradition populaire, tel que nous l'a montré il y a quelque trente ans un ingénieux esprit, un éminent penseur auquel on n'a point assez rendu justice [1], le Juif errant est un digne pendant du Prométhée; l'idée première de ces deux légendes est la même.

2. L'Orestie : Agamemnon, les Choéphores et les Euménides.

Nous avons ici devant nous l'œuvre la plus parfaite, la dernière œuvre du grand poëte, une trilogie qui nous a été conservée entière. Les trois pièces n'en sont pas liées entre elles comme les chants d'un poëme épique, ou comme les drames historiques de Shakespeare. Le lien des trois pièces est d'une nature plus intime et moins extérieure. Ce sont les parties organisées d'un grand tout, si vous considérez l'ensemble; ce sont des actions isolées, circonscrites, se suffisant chacune à elle-même, si vous les considérez individuellement. Le meurtre d'Agamemnon est le nœud de la première pièce; le meurtre de Clytemnestre, celui de la seconde; le combat que se livrent les dieux pour la vie d'Oreste, l'expiation et la délivrance, sont le fond de la troisième.

Nous ne pouvons ici que faire ressortir aux yeux de nos lecteurs les deux principaux points de cette trilogie; à sa-

[1] Edgar Quinet.

voir, premièrement, que la conscience des lois morales est ici encore l'âme du poëme et la clef qui ouvre l'intelligence de l'ensemble ; en second lieu, que cette conscience ne doit pas être désignée sous le nom de *fatalité*. En effet, le meurtre d'Agamemnon ne pourrait faire à lui seul un sujet de tragédie; le sentiment moral ne serait pas satisfait si la première partie de la trilogie ne lui offrait que le fait matériel tragique ; il faut que le spectateur ressente dès l'abord le dénoûment moral de l'œuvre. L'Agamemnon d'Eschyle n'est pas une victime innocente comme Iphigénie. Ce n'est pas seulement Clytemnestre qui voit un meurtre dans le sacrifice de sa fille ; le chœur, lui aussi, déclare à Agamemnon que le peuple ne lui a pas pardonné la mort d'Iphigénie ; non; ce crime n'excuse pas celui de la femme adultère, mais il le motive et rend en quelque sorte à la coupable la dignité tragique. Le roi des rois a violé, dans son superbe égoïsme, les droits sacrés qui s'attachent aux noms de fille et de mère. Il revient aujourd'hui avec sa belle captive, avec Cassandre, la fille du roi vaincu, et la fait asseoir près de lui sur son char, quand il rentre dans sa capitale : il l'amène dans sa maison, sans respect du lit conjugal. Une voix divine, cependant, une voix intérieure, l'avertit de fuir tout excès d'orgueil; il écoute d'abord cette voix, il refuse l'honneur de la victoire, il l'attribue aux immortels. Jamais il ne mettra le pied sur des tapis brodés d'or pour entrer dans sa maison : de tels honneurs n'appartiennent qu'aux dieux. Mais les flatteries de l'astucieuse Clytemnestre le détournent de ces sentiments salutaires : il foule les tapis de pourpre, et il oublie, dans son égarement, qu'il a donné à sa femme, par sa liaison avec Cassandre, un nouveau sujet de vengeance. Les fautes d'Agamemnon sont alors effacées par le forfait de Clytemnestre. Celle-ci vient, le crime une fois accompli, l'attribuer à la colère du démon qui poursuit la maison

d'Atrée, excuse banale de tous les coupables ; puis elle va jusqu'à s'en faire gloire devant le chœur qu'elle menace de la puissance d'Egisthe.

Les *Choéphores* nous préparent à l'expiation du meurtre d'Agamemnon. Oreste, le fils du monarque assassiné, doit venger son trépas. Clytemnestre, qui a fait ensevelir sa victime sans honneurs, effrayée par des visions nocturnes, envoie enfin Electre, sa fille, au tombeau paternel, faire les libations prescrites. Le cortége funèbre rencontre, devant la tombe même, cet Oreste qu'on croyait mort, et qui, revenu dans sa patrie après de longs voyages, apprend ce que sa sœur et ses concitoyens ont souffert de la tyrannie des meurtriers. Apollon lui a déjà ordonné de venger le meurtre de son père : le Chœur et Electre viennent encore l'exciter à la vengeance. Les supplications de sa mère l'attendrissent ; mais Pylade lui rappelle son vœu, et il tue sa mère à côté du cadavre d'Egisthe tombé sous ses coups. Tous approuvent et s'épouvantent à la fois. Alors il aperçoit les Furies, les chiens de l'enfer que l'ombre de Clytemnestre lâche sur lui ; les Euménides s'élancent contre le meurtrier : il s'enfuit, il va chercher dans le temple de Delphes, auprès d'Apollon, un refuge et une expiation.

Ainsi se termine la seconde partie du drame. La troisième montre la poésie grandissant encore et d'invention et de langage. Les Euménides pénètrent dans le sanctuaire, demandent justice et réclament leur proie. Apollon apparaît en personne, et chasse les monstres, malgré leurs hurlements et leurs menaces. Les deux parties enfin prennent Minerve pour arbitre. Les jurés de l'aréopage jugent le procès, d'après le droit de la conscience : les voix sont partagées : la sentence de Minerve fait pencher la balance : Oreste est absous. Mais les antiques déesses de l'expiation ne doivent pas rester offensées. Minerve, la conciliante déesse, apaise leur colère par de douces paroles : elles aban-

donnent la ville d'Athéné, la ville des dieux sereins et du droit miséricordieux : on leur offre le bois sacré qui s'étend aux portes de la ville : elles y établissent leur séjour, et, de là, elles protégent Athènes.

Il n'est pas une création poétique dont la magnificence égale celle des *Euménides;* il n'en est point où l'expiation tragique soit mise en scène avec plus de force et de profondeur. Un premier crime a dû être expié ; mais l'expiation même a enfanté un crime pour venger un crime, et il faut, pour fermer cette série fatale, l'intervention bienfaisante des dieux.

3. Les Perses. — Les Danaïdes. — La Thébaïde.

La tragédie des *Perses*, cette pièce de circonstance, qui n'est nullement indigne des autres œuvres d'Eschyle, est empreinte du même caractère. La justice divine s'abat sur le monarque enflé d'orgueil. L'ombre du grand Darius vient elle-même prononcer l'arrêt de son fils, et le chœur des Perses reconnaît que les dieux favorisent ainsi la libre expression de la pensée humaine. Les peuples, désormais, parleront en liberté.

> La langue des hommes ne sera plus surveillée : délivrés désormais, les peuples parleront sans crainte, puisque la tyrannie est abolie.

Le chœur ajoute :

> De la fleur de l'arrogance sort un fruit funeste, le crime, bientôt suivi de la douleur et des larmes, etc.

Dans la trilogie des *Danaïdes*, telle que Welcker l'a reconstituée, c'est encore d'une première faute que sort une série de malheurs et de crimes. Io, fille de roi, gardienne du temple de Junon, a immolé son devoir à l'amour de Jupiter; dès lors mille infortunes s'accumulent sur sa tête; puis, en Égypte, deux frères ennemis naissent de sa race :

Égyptus et Danaüs ; les cinquante filles de Danaüs, à l'exception d'une seule, égorgent, par ordre de leur père, les cinquante fils d'Égyptus, leurs maris, dans la nuit des noces. Hypermnestre, qui seule a épargné son époux, relève sa famille fatale, et de sa race doit naître plus tard le libérateur promis à Io, l'invincible Hercule.

La trilogie de la *Thébaïde*, une des plus anciennes d'Eschyle et qui a encore un caractère tout épique, nous montre, dans sa dernière partie, les *Sept chefs devant Thèbes*, tous les héros de cette guerre périssant avec les fils d'Œdipe, mais la pure et noble Antigone survivant comme afin de personnifier la pacification de l'âme humaine bouleversée par tant de crimes et de passions. Antigone, au milieu des infortunes publiques, semble promettre un avenir de paix et de sérénité à la ville si cruellement éprouvée. Là où se rencontre un pareil héroïsme dans le cœur d'une jeune fille, héroïsme qui entraîne toutes ses compagnes, on ne saurait désespérer de la patrie ; la flamme sainte de la liberté n'est pas éteinte.

Ainsi, chez Eschyle, l'art n'est que le moyen : le but est la manifestation de l'ordre divin des choses, toujours victorieux et toujours juste. Chez lui, ni impulsion extérieure, ni solution fatale. Ce n'est ni par la fatalité, ni par un malheur immérité, ni par la jalousie des dieux que ses héros périssent ; ce qui les perd, c'est leur propre outrecuidance, ce sont leurs crimes ou au moins le défaut de mesure, la transgression des limites imposées à l'homme. C'est là, pour lui, la loi d'après laquelle Jupiter dirige le monde. Chez Eschyle le dénoûment n'est jamais l'œuvre d'un *deus ex machina* : il est amené naturellement par la conscience de la faute, par la réflexion et le repentir.

B

SOPHOCLE

1. Les Tragédies du Cycle d'Œdipe. Œdipe roi, Œdipe à Colone. Antigone.

Les deux *Œdipe*, *Œdipe roi* et *Œdipe à Colone*, manifestent l'idée de Sophocle sur l'ordre moral du monde, par les situations si diverses où il place son héros, et la manifestent avec une profonde harmonie. Œdipe nous apparaît d'abord comme le consolateur de la ville qu'il a sauvée autrefois et où sont venues s'abattre tout à coup la peste et la famine; noble caractère, mais d'une irascibilité que rien n'a pu corriger, depuis ce jour où il a tué, sans le connaître, le roi Laïus, son père, bien qu'Apollon l'eût averti du sort qui le menaçait. Il a oublié ce meurtre au milieu de ses prospérités : il a délivré la ville du sphinx : il a hérité du trône et de la femme de Laïus. Aussi entre-t-il en fureur, lors que Tirésias lui laisse entrevoir qu'il pourrait bien être lui-même la cause du fléau qui ravage Thèbes. Il s'emporte, il chasse avec ignominie le devin inspiré des dieux. L'horrible secret commence à se dévoiler; la catastrophe accourt à grands pas. Le chœur des vieillards thébains exprime en ces termes ses terreurs et ses espérances.

Puisse-t-il m'être donné de conserver la sainte pureté dans toutes mes actions et mes paroles, fidèle à ces lois sublimes émanées des cieux, dont l'Olympe seul est le père, qui n'ont rien d'humain ni de mortel, et que jamais l'oubli ne peut abolir! en elles vit la puissance divine qui jamais ne saurait vieillir.

L'orgueil enfante le tyran; l'orgueil, monté au comble de l'insolence, retombe dans un précipice d'où il ne peut se relever.

Si un mortel signale par l'arrogance son bras ou sa langue, sans crainte de la justice, sans respect pour les images des dieux, qu'une mort funeste le punisse de ses passions coupables! Si, pour élever sa fortune, il ne craint pas de violer la justice; si dans son délire il ose se

livrer à des actes impies ou porter une main sacrilége sur les choses saintes, comment un tel homme pourrait-il se préserver des traits de la colère céleste ?

Bientôt éclate l'affreuse vérité : Jocaste se tue, Œdipe s'arrache les yeux et demande à quitter la ville, accompagné de ses filles : ainsi finit l'*Œdipe roi*, et le chœur s'écrie :

Voyez, Thébains, voyez cet Œdipe qui expliqua les énigmes du sphinx, qui était le premier parmi nous, dont tous les citoyens vantaient et enviaient le sort : voyez en quel abîme de misère il est tombé. Sachez donc qu'aucun mortel, tant qu'il n'a pas vu son dernier jour, ne saurait se dire heureux, s'il n'a point atteint le terme de sa vie sans avoir éprouvé d'infortune.

Bientôt les fils d'Œdipe arrivent au pouvoir et chassent leur père. Une des filles du proscrit, Ismène, reste à Thèbes, tandis que l'autre, Antigone, accompagne le vieillard aveugle. Arrivé aux portes d'Athènes, à la colline de Colone, Œdipe s'assied, épuisé ; c'est le commencement de la seconde tragédie. Le lieu redoutable où il se repose, sans le connaître, c'est le bois sacré des Furies, le sanctuaire mystique des expiations. Ismène vient apporter à son père la nouvelle de la guerre qui va éclater entre ses frères : elle lui annonce la décision de l'oracle qui promet la victoire à celui qui aura près de lui le corps d'Œdipe. Il maudit la guerre et prédit les catastrophes des deux partis, résolu à ne pas quitter son asile. C'est cette fatigue de la vie qui arrache au chœur le vieux dicton que nous connaissons déjà par Eschyle et par la légende de Midas (v. 1217).

Le mieux est de ne pas naître, et, une fois né, le second degré de bien est de retourner au plutôt là d'où nous sommes venus.

L'hypocrite Polynice vient tâcher de gagner Œdipe à son parti et de réaliser l'oracle. Œdipe lui reproche la dureté inhumaine avec laquelle il l'a chassé naguères ; il le maudit et lui prédit la ruine de ses confédérés. Polynice dit à ses

sœurs un éternel adieu et marche au trépas. Alors le tonnerre éclate, et le dieu annonce à Œdipe que sa dernière heure est venue. L'infortuné se met en chemin sans vouloir d'autre compagnon que Thésée, le héros et le roi d'Athènes, qui a protégé ses derniers jours; il arrive à l'entrée des enfers, et Pluton lui-même le reçoit doucement dans le sein de la terre; Thésée seul sait le fatal secret. Sur cette tombe mystérieuse et inconnue repose pour Athènes une éternelle bénédiction. Les filles d'Œdipe puisent leur consolation dans la douceur de cette mort, et c'est sur leurs prières que Thésée les fait reconduire à Thèbes.

Alors s'ouvre la troisième tragédie, la divine *Antigone*. La malédiction portée contre la race des Labdacides s'accomplit de point en point; mais l'*Antigone* de Sophocle soulage l'âme par cette sereine majesté et cette sublime liberté morale qui brillent en elle au milieu de toutes ces haines et de tous ces pleurs. Malgré les ordres du roi Créon, Antigone donne la sépulture à son frère Polynice, tombé en combattant contre sa patrie. Mandée par Créon dont elle a bravé la colère, et en face de la mort qui l'attend, elle avoue ce qu'elle a fait, et, quand Créon lui demande :

Tu as donc osé désobéir à mes ordres ?

Elle répond sans crainte par ces admirables paroles :

Ce n'est ni Jupiter qui me les a révélés, ni la Justice qui habite avec les divinités infernales, ces auteurs des lois qui règnent vraiment parmi les hommes, et je ne pensais pas que les décrets d'un mortel comme toi dussent prévaloir sur les lois non écrites, œuvre immuable des dieux. Celles-ci ne sont ni d'aujourd'hui, ni d'hier : toujours vivantes, nul ne sait leur origine.

L'innocente Antigone meurt donc aussi, enveloppée dans la catastrophe d'une race coupable, mais non pas dans ses forfaits; la fatalité reparaît là, sous forme de réversibilité, mais sans rien pouvoir sur la liberté de l'âme. Le roi Créon, qui a condamné Antigone, est châtié à son tour dans les

siens : son fils, qui aimait la fille d'Œdipe, se poignarde ; sa femme se tue, et la punition de Créon, c'est de rester seul et de vivre. Le chœur termine ainsi la pièce :

La sagesse est le gage le plus certain du bonheur : il ne faut jamais oublier ses devoirs envers les dieux : l'orgueil attire des châtiments terribles, et le présomptueux apprend à devenir sage sur la fin de ses jours.

2. Electre.

Si c'est dans les tragédies tirées du cycle d'Œdipe que Sophocle prend son plus puissant essor, comme Eschyle dans la trilogie de l'*Orestie*, dans son *Électre*, cependant, Sophocle lutte encore avec son prédécesseur et l'égale presque en ce qui regarde l'expression tragique de la conscience de Dieu. Sophocle, tout en resserrant ici l'action dramatique, a davantage approfondi les caractères, et donné par là une expression plus individuelle à la conscience de Dieu. L'*Électre* de Sophocle est une création idéale comme son *Antigone :* comme elle, elle a pour contraste, à côté d'elle, une sœur timorée et prudente (Chrysothémis). Nous tolérons chez Électre la soif outrée de la vengeance, parce qu'elle est résolue à ne tuer qu'Égisthe et à épargner sa mère, puis, parce qu'elle reste vraiment femme et que son cœur déborde d'amour filial et fraternel. Quand le chœur de ses femmes lui représente l'inutilité d'un chagrin excessif pour des faits passés, et lui dit :

Lorsqu'il n'y a ni salut dans le malheur, ni consolation, pourquoi nourrir une telle douleur?

Alors elle éclate dans ces touchantes paroles :

Insensé, qui peut oublier la mort funeste de ceux dont il reçut le jour! Mon cœur se complaît aux gémissements de l'oiseau plaintif, messager de Jupiter, qui pleure Itys, son cher Itys! O Niobé, la plus malheureuse des femmes, je t'honore à l'égal des dieux, toi dont le marbre distille des pleurs éternels !

Quand Électre va jusqu'à rejeter l'espoir du retour d'Oreste, le chœur lui conseille encore de garder la mesure, et de se confier à Dieu comme à un guide assuré :

Paix, ma fille, paix! Jupiter vit encore au haut des cieux, Jupiter qui voit tout, ordonne tout. Remets-lui ton ressentiment et tes douleurs, et ne montre à tes ennemis, ni trop d'indifférence, ni trop de haine.

Mais Électre fait vœu de ne jamais cesser ses plaintes, et prononce ce mot « jamais, » si peu fait pour la bouche de l'homme.

Jamais je ne délierai les chaînes de la douleur; mes lamentations n'auront point de terme; jamais je ne cesserai de pleurer.

Alors le chœur prononce le mot de Némésis :

Ne fais point naître les malheurs des malheurs.

Mais tel est le sort de la maison infortunée des Atrides, et jamais la calamité n'arrive sans être provoquée par quelque faute, cette faute ne fût-elle que l'excès d'une généreuse passion.

La prudente sœur aussi dit plus loin :

Cède : il n'est pas pour les hommes de bien plus précieux que la prudence et un esprit sage.

Enfin le chœur lui donne encore ce même conseil :

Obtiens la gloire de la sagesse avec celle de la piété filiale.

Ainsi, dans l'*Électre* aussi, c'est la faute de l'héroïne, c'est l'excès de sa passion qui attire le malheur : ce n'est point au sort qu'il faut l'imputer.

3. Ajax.

A la même hauteur, s'élève l'*Ajax furieux*. La dispute du héros avec Ulysse pour les armes d'Achille le précipite

dans la folie et le poussera au suicide. Voici ce que raconte de lui le courrier qu'on envoie à Teucer le jour de sa mort :

Au dire du sage, les hommes les plus grands, mais dépourvus de prudence, sont précipités par les dieux dans un abîme de misère, quand, oubliant qu'ils sont mortels, ils ont des sentiments peu conformes à leur nature. Déjà, au sortir de ses foyers, Ajax avait rejeté follement les sages avis de son père. Celui-ci lui disait : Mon fils, sois jaloux de vaincre, mais toujours avec l'appui des dieux. Il répondit dans son orgueil insensé : Avec les dieux, mon père, un lâche même peut obtenir la victoire ; moi, je me flatte, sans leur aide, de conquérir cette gloire. Tel était son superbe langage. Une autre fois, Minerve elle-même l'excitait à porter sa main sanglante sur les ennemis ; il lui répliqua par ces paroles pleines d'arrogance : Déesse, cours assister les autres Grecs ; contre nous l'ennemi n'aura pas l'avantage. C'est par ces discours et cet orgueil plus qu'humain qu'il s'est attiré la colère implacable de la déesse.

Il sera donc la victime du destin, et sa victime inévitable : il a perdu l'affection et l'estime de l'armée : il mesure toute la profondeur de l'abîme où il est tombé. Son accès de fureur passé, il trompe, dans son dernier discours, sa mère Tecmesse et le chœur ; il feint de céder aux prières de cette mère, qui vient de l'implorer et pour elle-même et pour son jeune fils. Qu'il consente à s'humilier devant Minerve et devant les Atrides, et tout peut encore être sauvé. Tout finit par s'adoucir, jusqu'au rigoureux hiver : pourquoi l'homme n'en ferait-il pas autant ? La sagesse ne nous conseille-t-elle point de traiter nos ennemis comme s'ils pouvaient redevenir nos amis ?

La crédule Tecmesse rentre tranquillement dans la tente, et le chœur abusé éclate en un chant d'allégresse. Mais les derniers mots d'Ajax montrent le sens ironique de sa réponse. Il est résolu à mourir inflexible comme il a vécu.

Il ne souhaite plus rien qu'une sépulture honorable et conforme aux rites. La généreuse résolution de supporter la douleur et de vivre, Ajax n'est plus capable de la for-

mer : la mort a mis sa main sur lui ; mais, en héros, c'est volontairement qu'il descend aux enfers, en se précipitant sur son épée. Une injustice lui a été faite, par les Atrides, puis par l'armée, qui se raille de lui comme d'un fou. Cette injustice, à son tour, doit être expiée cruellement. De là le caractère prophétique de sa malédiction :

J'appelle à mon aide les déesses toujours vierges et toujours attentives aux actions des mortels, les augustes Euménides, au pas rapide; qu'elles sachent que je meurs victime des Atrides. Puissent-elles infliger à ces pervers un supplice digne de leurs forfaits; et, ainsi qu'elles me voient périr de ma propre main, puissent-ils tomber eux-mêmes sous les coups de ce qu'ils ont de plus cher! Venez, déesses vengeresses, n'épargnez rien, frappez l'armée entière.

Ici encore, ce n'est pas l'aveugle destin ; c'est l'ordre équitable, moral, de l'univers, qui fait sortir toujours et partout le châtiment de la faute. La muse gémit sur d'héroïques coupables, mais les reconnaît justement punis.

4. Philoctète.

Dans les deux tragédies qui nous restent à examiner, le lecteur moderne, au premier coup d'œil, ne reconnaît peut-être pas aussi aisément la justification de l'ordre moral de l'univers. Mais, si on les considère de plus près, on y découvre un double triomphe du même principe, s'élevant presque au niveau du *Prométhée*.

Les ruses d'Ulysse, mises en scène avec une prédilection toute grecque par Sophocle, ne sont pas le véritable élément tragique du *Philoctète*. On connaît le sujet. Troie ne peut être conquise sans les flèches d'Hercule, et c'est Philoctète, blessé et malade, abandonné dans l'île de Lemnos par les Grecs, qui est le possesseur de ces armes infaillibles. Les Grecs envoient chercher Philoctète et ses flèches. Philoctète ne veut ni pardonner à ceux qui l'ont délaissé ni partir. L'auteur met aux prises ces deux caractères égale-

ment opiniâtres, l'un dans son astuce, l'autre dans son ressentiment contre les hommes et les dieux : il faut que ces deux caractères soient brisés par la destinée : il faut que les desseins de la divinité ne soient ni exécutés par la ruse, ni déjoués par la vengeance obstinée. Cette double condition est remplie avec un art admirable : Sophocle fait ployer ces deux esprits héroïques, sans les abaisser en rien : deux médiateurs interviennent entre eux, le jeune et généreux fils d'Achille, et le héros transfiguré et élevé au rang des dieux, Hercule. Dans toute la marche de la tragédie, personne d'inflexible, ni d'implacable. Le lugubre spectacle des douleurs de Philoctète, ses cris, ses angoisses décourageaient l'armée pendant sa route vers Troie. Abandonné par l'armée sur une île déserte, Philoctète est tombé dans une farouche défiance contre tous les hommes ; mais l'amour de la patrie n'a point été étouffé cependant par la haine que lui inspirent les Atrides et Ulysse. Agamemnon et Ulysse savent maintenant que le secours du malheureux est nécessaire ; mais ils savent aussi que, pour s'assurer son secours, il faut lui rendre la foi dans l'humanité. Néoptolème, le fils d'Achille, en prend la charge. Le héros malade oublie un moment douleurs et défiance devant ce beau et loyal jeune homme. Quand l'accès d'angoisse approche, il lui confie ses armes ; puis, revenu à lui-même, il se réjouit de n'avoir point été trompé. Cette joie naïve brise le cœur de Néoptolème : il révèle à l'infortuné tout le plan qu'ont formé les Grecs pour le contraindre à les servir en lui dérobant ses armes ; il le supplie de le suivre volontairement à Troie, pour sauver l'armée, d'accompagner Ulysse, d'aller retrouver les Atrides. Alors le malheureux, enflammé de colère, s'écrie :

Non, jamais, non ! dût Jupiter qui lance le tonnerre m'écraser de sa foudre ! Périsse Ilion et l'armée qui l'assiége et ceux qui m'ont banni sans pitié !

Il veut se donner la mort; puis le souvenir de son père et de sa patrie l'émeut; mais il ne cède point. Néoptolème se décide alors à exécuter la parole qu'il n'a donnée d'abord que par feinte et à reconduire Philoctète dans sa patrie, quoi qu'il puisse advenir de l'armée. Il lui rend ses armes; Philoctète est prêt à le suivre, quand apparaît Ulysse. Néoptolème empêche à grand'peine Philoctète d'abattre de ses flèches cet artisan de son malheur. Il le conjure de nouveau d'accéder au vœu des Grecs, d'accorder foi aux dieux qui lui promettent sa guérison, s'il y défère. Philoctète balance : Hélas! s'écrie-t-il,

Hélas! que faire? comment résister aux conseils émanés d'une amitié si tendre? Mais, si je cède, comment oserai-je reparaître à la lumière du soleil?

Il ne peut s'y résoudre. Néoptolème, quoi qu'il lui en coûte, se déclare prêt à remplir ses engagements. Le moment est venu pour Philoctète de rendre sa foi aux dieux, après avoir repris confiance dans l'homme. Alors apparaît Hercule, Hercule à qui Philoctète a rendu, sur le mont Œta, au pied de son bûcher, un dernier service d'ami et de frère d'armes, Hercule qui l'a récompensé de son affection en lui donnant son arc et ses flèches. Le dieu lui ordonne de partir pour l'armée, lui annonce sa guérison et prédit aux deux héros une victoire complète sur Ilion. Ses dernières paroles sont la consécration de toute la pièce :

Mais souvenez-vous, en ruinant cette ville, de respecter le culte des dieux : Jupiter préfère la piété à tout le reste. Elle suit les hommes au delà du tombeau : qu'ils vivent ou qu'ils périssent, elle ne meurt jamais.

5. Les Trachiniennes.

Plus hardie encore est la création morale des *Trachiniennes*. Le véritable élément tragique est ici l'excès de la passion chez Hercule comme chez Déjanire; la solution est

dans ce sentiment du divin qui éclate spontanément chez le héros au milieu des plus extrêmes douleurs qui sont le fruit de la passion. Le drame, en effet, devrait s'appeler la mort d'Hercule. Puni du meurtre d'Iphitus, fils du roi Eurytus, et condamné à servir un an sous la reine de Lydie, sous Omphale, le héros, après avoir achevé sa peine, est subjugué par un violent amour pour Iole, la fille du roi d'Achalie. On la lui refuse ; il assiége, détruit Achalie et met à mort Eurytus. Mais bientôt vont finir les quinze mois, dont le dernier jour, lui a dit l'oracle de Dodone, doit être aussi son dernier jour de souffrance. Hercule reprend le chemin de sa patrie, et, tandis qu'il sacrifie en Eubée à Jupiter, l'auteur de ses jours, il envoie Iole et d'autres captifs à Trachis, au pied du mont Œta, à Trachis, le séjour de sa femme Déjanire. Celle-ci, désespérée de l'infidélité d'Hercule, se rappelle les derniers mots de ce centaure Nessus qu'Hercule a frappé de ses traits empoisonnés : il lui a dit qu'une tunique, teinte du sang de sa blessure et portée par Hercule, serait un philtre efficace pour lui assurer l'amour du héros. Déjanire envoie en Eubée la robe du sacrifice imprégnée de ce sang, et bientôt, devant l'autel même, Hercule se sent brûlé par le poison du vêtement qui se colle à son corps. Déchiré par d'intolérables douleurs, on le porte mourant à Trachis. Déjanire, aux reproches de son fils Hyllus, se donne la mort. Hercule, sorti de son accès, se réveille comme d'un long rêve : il a pris sa résolution. Hyllus lui dressera un bûcher au sommet du mont Œta ; puis il épousera Iole. Le héros a reconnu que c'est là la volonté de Jupiter et dit à Hyllus :

Je te révélerai encore un autre oracle plus récent, qui s'accorde avec le premier : je l'écrivis tel qu'il me fut rendu par un des chênes prophétiques consacrés à mon père, dans la forêt des Selles qui couchent sur le sol. Il m'annonça qu'au temps même où nous sommes, je verrais le terme de mes travaux. J'espérais de ces paroles une vie heureuse ; mais

elles ne m'annonçaient que la mort, qui est en effet le terme de tous les travaux.

Le fils du père des dieux et des hommes, transfiguré par cette mort volontaire, va retrouver Jupiter. Il s'élève vers l'Olympe, vers la félicité céleste, tandis que la félicité terrestre est représentée par Hyllus, qui, chéri de son père et de sa mère, est entré joyeusement dans la vie, puis réconcilie la malheureuse Iole avec l'existence.

Nous voyons donc, ici encore, comme dans le *Prométhée*, un dieu apaisé et adouci; mais ici le dieu monte vers le palais de son père, vers l'Olympe qui reste fermé au Titan.

La pièce devrait donc s'appeler la Transfiguration d'Hercule. Son nom historique lui est venu du chœur, composé de femmes de Trachis. Il est tiré du lieu de l'action, non de l'action elle-même.

APPENDICE

EURIPIDE ET ARISTOPHANE

—

A. EURIPIDE

1. Le théâtre d'Euripide en général [1].

Avec Euripide, la conscience de Dieu dans l'art et l'art lui-même descendent au même degré de décadence : Euripide ne possède que ce qu'on peut nommer le métier; il le possède autant qu'on le peut posséder, quand on n'a point le génie véritable de la création poétique. C'est la disparition totale du fond, c'est-à-dire de l'idéal tragique,

[1] Le jugement passionné de Bunsen sur Euripide n'est ni le nôtre ni celui des grands critiques de l'Allemagne. Voir en particulier le chapitre sur Euripide dans l'*Histoire de la littérature grecque* d'Otfried Müller, dont M. K. Hillebrand vient de nous donner une excellente traduction.
(*Note du traducteur.*)

qui produit la décadence de la forme. Entre Euripide et les deux grands tragiques qui le précèdent, ce n'est pas une différence de degré ou de mérite : c'est une différence de genre. La tragédie d'Euripide est une parodie de l'ancienne conscience de Dieu, parodie systématique, insolente et hypocrite : parodie dans le choix du sujet, dans la manière de le traiter et dans la peinture des caractères, du commencement jusqu'à la fin. Un poëte si versé dans la langue et dans la science des effets du théâtre, si docte et si habile, n'eût pu débiter sur le compte des dieux et des héros tant d'inventions arbitraires ou même impies, si la religion des Eschyle et des Sophocle n'eût répugné à leur successeur, comme les Psaumes et les Prophètes répugnaient à Voltaire. Euripide a sur le monde l'opinion de Candide ; mais ici l'opinion de Candide est mise dans la bouche des dieux et des héros. Je dirai plus : la composition de ses tragédies rappelle parfois la *Pucelle* de Voltaire : cherchez-y le fond de la pensée poétique : que trouvez-vous ? l'ironie toute pure. La conclusion de la plupart de ses pièces ressemble à celle de *Reinecke Fuchs*[1] : rien de plus injuste que la marche de l'univers, dit la pièce, et le poëte ajoute : Tout pour la plus grande gloire de Dieu : *Ad majorem Dei gloriam !* Tout ce qui chez Euripide affecte l'apparence religieuse, n'est que vaine rhétorique et cliquetis de mots. Il ne sait ce que c'est que la destinée tragique, il ne croit pas plus à un ordre moral du monde qu'il ne croit aux dieux du peuple. Eschyle et Sophocle ont saisi d'une manière large et prophétique les histoires des dieux et des héros ; ils ont suivi le chemin tracé par Homère, et sur ce canevas grandiose ils ont brodé les belles et sérieuses créations de leur propre génie. Euripide garde le canevas, mais en use pour un but absolument contraire, et ridiculise

[1] Le *Roman du Renard*.

les dieux et les héros. Il ne faut pas voir seulement ici l'élève d'Anaxagore, du philosophe de la nature, dont il a suivi les leçons, ni d'Héraclite d'Ephèse, dont il a admiré la morale; Euripide a son propre système sur l'organisation du monde, système aussi creux que vulgaire, misanthropique et athée. Les philosophes que nous venons de citer méprisaient sans doute la croyance populaire, ils haïssaient les prêtres et leurs rites, mais ils avaient du moins de grandes idées spéculatives, et n'écrivaient point de tragédies héroïques.

Depuis Lessing, A. W. Schlegel, Böckh et Welcker ont rendu grand service à la science en se livrant à un examen approfondi de l'œuvre d'Euripide. Welcker surtout a appliqué à Euripide les principes généraux que Schlegel avait posés. Bernhardy, dans sa monographie sur Euripide (*Encyclopédie* de Halle), nous a donné du poëte une critique remarquable, mais sans conclusion formelle : il hésite entre deux manières de voir contradictoires. Il accorde qu'Euripide ne croit point à un ordre moral du monde, et qu'une sorte de misanthropie inspire son œuvre. Il dit, par compensation, qu'Euripide a substitué un autre idéal à la roideur de la tragédie antique : il entend par là cette psychologie qu'introduit Euripide, surtout quand il peint la passion chez la femme; mais il convient qu'Euripide ne sait pas mieux dominer son sujet, que ses amis, les ochlocrates, ne savent maintenir l'ordre dans la famille et dans l'État. Il accorde aussi que sa psychologie dégénère en pathologie, son amour en volupté physique, qu'enfin ses pensées effleurent le lieu commun autant que son style effleure la prose. Nous pouvons donc, en résumé, considérer ce critique savant et fin comme se rangeant à notre avis aussi bien que Platon, qui, dans sa *République*, reproche, fort amèrement à Euripide deux passages de ses pièces (le premier est parvenu seul jusqu'à nous, dans les *Troyennes*), où il vante les tyrans et la monarchie. Quant à l'éloge d'A-

ristote, nous le discuterons plus loin. En revanche, nous ne disputerons point à Euripide l'admiration du tyran et du comédien fantasque qu'on nomme Alexandre de Macédoine. Nous ne lui envierons guère davantage l'engouement du médiocre frère de Cicéron, ni du rhéteur Sénèque. Euripide était digne de pareils enthousiasmes, et nous comprenons l'attrait qu'exercent de sonores sentences grecques sur qui n'a pas embrassé l'antiquité dans son ensemble et n'a point appris à considérer d'un plus haut point de vue la poésie, l'histoire et l'esprit humain.

A quel point Euripide n'a-t-il pas défiguré les plus nobles caractères? La vénérable Hécube ne devient-elle pas sous ses mains une triviale meurtrière, forcenée de vengeance? Dans l'*Oreste*, Hélène est travestie jusqu'à nous apparaître quasi comme un personnage comique. Elle se sert de son origine divine pour se tirer d'affaire, abandonnant sans secours sa fille, Hermione, quand le palais est en flammes. Dans cette pièce, Hélène confesse franchement son adultère, en le mettant sur le compte de Vénus et de Junon, son implacable ennemie. Par là, le poëte révèle sans détour tout le fond ironique de son drame d'*Hélène*. Dans ce drame, en effet, Hélène, réfugiée en Egypte, joue le rôle de la vertu indignement calomniée; jamais elle ne s'est enfuie; jamais elle n'a été à Troie : c'est un fantôme qu'au lieu d'elle Pâris a tenu dans ses bras. Elle raconte aux spectateurs cette belle histoire dans un long prologue, à la façon d'Euripide, qu'elle assaisonne d'une aimable plaisanterie sur cette coquille d'œuf dans laquelle elle est venue au monde, elle, la vraie fille de Jupiter, « si la tradition ne ment point. » Mais voici qu'en ce moment paraît Ménélas, débarqué en Égypte. Il a laissé sur son vaisseau la fausse Hélène bien enfermée à clef. On peut juger de sa surprise. Nous n'entrerons pas dans le détail de cet imbroglio, que le fantôme dénoue en disparaissant après avoir proclamé les droits de

la véritable Hélène. Euripide avait, dit-on, emprunté cette fable à Stésichore ; mais celui-ci n'en avait fait probablement qu'une plaisanterie, et en tout cas une fiction de pure fantaisie.

Cette pièce, et la *Phèdre* et la *Médée*, ont eu, il est vrai, pour les Grecs de la décadence, et surtout pour les Romains, un charme tout particulier, celui de l'amour, ou plutôt de la passion, de la passion sensuelle chez la femme, et d'une très-habile mise en scène de cette passion. Mais c'est justement un sujet pour lequel il n'y a pas lieu de louer Euripide ; car ses peintures de l'amour sont autant de satires contre la femme et contre le véritable amour. Obligé de répudier l'une après l'autre deux femmes pour cause de mauvaise conduite, il gardait rancune à ce sexe ; les Athéniens déjà le regardaient comme un pédant sombre et refrogné, misanthrope de cœur et de physionomie : il doit avoir plu encore moins aux Athéniennes.

Il ne peint chez les femmes que la passion des sens, l'esprit d'intrigue et la fureur de la vengeance. Comment nous a-t-il présenté Électre ? Bernhardy nous le dit lui-même, « comme la parodie de la plus noble et de la plus tragique des héroïnes. » Les deux Iphigénies sont traitées avec plus de convenance : on ne saurait néanmoins assurément comparer son *Iphigénie en Aulide* à la création grandiose de Goëthe. *Alceste*, la plus ancienne de ses pièces, est celle qui prête le moins à la critique ; aussi n'est-ce point une tragédie, mais bien un drame satirique. Les traits grossiers et burlesques du rôle d'Hercule s'expliquent en ce que ce drame était la fin d'une tétralogie, et par conséquent jouait le rôle de la petite pièce, de la tragi-comédie. C'est dans la dernière œuvre d'Euripide, qu'on a tant vantée, les *Bacchantes*, qu'il faut voir à quel point il se prosaïse et s'abaisse aux banales et vulgaires railleries de l'athéisme. Les *Bacchantes*, écrites sur la fin de sa vie (408 av. J. C.), ne furent repré-

sentées qu'après sa mort. Bernhardy admire cette œuvre, bien qu'avec réserve. Schlegel lui-même regarde *Hippolyte* et les *Bacchantes* comme les meilleures pièces du poëte. Il est vrai que le personnage d'Hippolyte a quelque chose de séduisant. Euripide ne l'a point défiguré : pourtant est-ce bien un homme véritable que ce fils d'Amazone, au cœur vide, qui hait et fuit les femmes, comme les Amazones fuient et haïssent les hommes? Nous reviendrons sur les *Bacchantes*. Pour *Phèdre* et *Médée*, un fin critique, A. W. Schegel, nous a montré, dans un parallèle entre la *Phèdre* de Racine et celle d'Euripide, combien l'art des modernes, quand il touche à un mythe de la vieille fable grecque, est inférieur à l'art des anciens, fût-ce à celui d'un Euripide. Schlegel, toutefois, aurait dû reconnaître que Racine aussi bien que Corneille, lorsqu'ils traitent des sujets antiques, ont sur Euripide une immense supériorité quant au sentiment qui les inspire. L'élévation de ce sentiment éclate par des traits sublimes sous ce travestissement à la moderne des personnages antiques, qui nous fait parfois sourire. *Phèdre* est d'ailleurs par elle-même un sujet impropre à la vraie tragédie, et *Médée* pareillement. Une mère qui tue ses enfants n'est pas plus un sujet tragique que ne l'est un monstre d'impudeur[1].

Le cadre et le but de notre étude ne nous permettent point de parcourir une à une toutes les pièces d'Euripide, pour prouver que la vraie conscience de Dieu, poétique et humaine, y fait totalement défaut. Avant de spécifier plus précisément, à propos de la dernière pièce d'Euripide, des *Bacchantes*, notre critique générale, et de justifier en même temps les railleries d'Aristophane ainsi que les reproches des contemporains et des critiques postérieurs, nous dirons

[1] Médée a reparu sur notre scène contemporaine dans des conditions toutes différentes. La mère tue ses enfants par désespoir et non plus par une atroce vengeance, ce qui *humanise* le sujet. (*Note de l'éditeur.*)

encore quelques mots sur le jugement d'Aristote, qui semble favorable au premier abord, et sur l'enthousiasme exagéré des siècles qui nous ont précédés.

Euripide s'entend supérieurement aux effets de théâtre : il les atteint par un procédé qui est de tous les temps, à savoir le mélange du terrible et du sentimental : mélange dont l'impression s'accroît des effets que produisent la musique et les machines de théâtre. Aristote reconnaît qu'Euripide est passé maître dans cet art : voilà tout ce que signifie cette fameuse phrase : « Euripide est le plus tragique des poëtes qui ont écrit la tragédie. » Pour en bien rendre le sens, il faut traduire : « Euripide est le poëte qui s'entend le mieux à produire les effets de théâtre tragiques. » Répétons d'ailleurs qu'Aristote, dans l'extrait qui nous est parvenu de sa *Poétique* aussi bien que dans sa *République*, a toujours, avant tout, la réalité en vue. Il ne se dissimule, en aucune façon, la décadence du génie hellénique dans la poésie comme dans l'art; mais il veut expliquer comment on peut définir et classer, dans la théorie de l'art et dans l'État, les œuvres récentes ou contemporaines qui ont la vogue. La musique actuelle peut être mauvaise, dit-il dans sa *Politique*, je ne le conteste point ; mais le goût du public demande quelque chose de pareil; le mieux est donc de lui donner ce qu'il y a de moins mauvais; plutôt un mauvais art que point d'art du tout. Pour ce qui regarde la tragédie, Aristote ne méconnaissait point l'immense décadence qui éclata partout vers la fin de la guerre du Péloponnèse avec une démagogie sans frein, ni cette invasion de la vulgarité qui se manifesta bientôt après. Toutefois, il semble qu'à l'époque d'Aristote, on jugeait encore, en général, assez sainement Euripide et son théâtre. Dans sa *Poétique*, Aristote dit qu'on fait tort à Euripide : que sans doute l'économie de ses pièces laisse beaucoup à désirer, mais qu'il est

injuste de le blâmer si beaucoup de ses tragédies finissent malheureusement, que c'est chose toute naturelle. Si les attaques des critiques n'avaient porté que sur le dénoûment malheureux des pièces d'Euripide, comment ces mêmes accusateurs auraient-ils loué Eschyle et Sophocle, dont les pièces ont presque toutes une fin tragique, et qui n'emploient jamais l'intervention du *Deus ex machina* pour produire un résultat inattendu? Ils sentaient donc que des scènes effrayantes et une mort cruelle, *si elle n'est méritée*, ne sont pas la vraie tragédie : que, là, est la différence entre Euripide et ses devanciers.

Euripide survint juste au moment où s'accomplissait une révolution dans le génie des Athéniens. La puissance de Cléon et de ses pareils manifestait alors une réaction du vulgaire contre tout ce qu'il y avait de noble et d'élevé : réaction qui s'opéra dans la vie réelle comme dans l'art. Cette réaction ne toucha aucune branche de l'esprit humain aussi vivement que la tragédie, la fille la plus sublime du génie grec. Ce fut là plus qu'une décadence, ce fut une ruine totale qui se produisit dans Euripide. Bientôt la tragédie fut tout à fait abandonnée et fit place à ce que nous nommerions le drame bourgeois : la sentimentalité, dont nous trouvons le principe dans Euripide, va remplacer l'héroïsme.

Comparé aux épigones, ses successeurs, Euripide peut sembler encore un représentant de l'ancienne et grande tragédie; mais, en réalité, la tragédie ne commence point avec Eschyle et Sophocle : elle finit avec eux, comme la grande peinture finit avec Michel-Ange et Raphaël.

Si, à la renaissance des lettres, on s'est tant préoccupé d'Euripide, c'est en partie parce qu'on l'a vu par les yeux des Romains, si mauvais juges en poésie. La langue attique, si accomplie, d'Euripide avait en outre un charme bien concevable pour les philologues : la lecture en est bien plus

facile que celle de ces vieux tragiques où le style est chargé de pensées, où l'on ne trouve que rarement ces sentences finement aiguisées dont Euripide est rempli. Analysez l'enthousiasme philologique des admirateurs d'Euripide, depuis Walckenaër jusqu'à Hartung, et vous vous rappellerez le vers d'Aristophane dans les *Grenouilles*, et vous vous écrierez, avec une légère variante :

Quelle n'est pas l'influence des belles paroles !

Le sentiment droit de la foule non érudite n'a pu jusqu'à ce jour élever la voix contre les préférences de l'érudition ou de la philologie, parce que, jusqu'à l'excellent ouvrage de Donner, nous n'avions point en Allemagne de fidèle et d'intelligible traduction d'Euripide. Celles de France et d'Angleterre sont aussi insuffisantes que les italiennes.

2. Les Bacchantes d'Euripide.

Les *Bacchantes* passent généralement pour une des meilleures pièces de ce poëte ; nous l'avons mise à part afin de justifier notre opinion sur la conscience qu'il a de Dieu, et de montrer qu'il joue avec le principe tragique, sans y croire, sans le comprendre. Laissons parler le poëte lui-même.

Bacchus nous conte dans un prologue comment il a pris la figure humaine, et comment il est venu à Thèbes pour châtier l'obstination impie de cette ville à ne point le reconnaître comme dieu, lui, le fils de Jupiter et de Sémélé, le petit-fils de Cadmus, du fondateur de Thèbes. Il est surtout venu pour tirer vengeance des sœurs de sa mère, qui ont nié qu'il fût fils de Jupiter. Il les a transformées, elles et leurs compagnes, en Ménades furieuses, et, aujourd'hui, le thyrse en main, chantant des hymnes en l'honneur de Bacchus, elles errent sur le mont Cithéron. Reste à punir le roi Penthée, petit-fils du vieux Cadmus, Penthée

qui a osé faire une guerre ouverte à la divinité de son cousin.

Le chœur des Bacchantes, obéissant aux ordres du dieu, exécute une ronde autour du palais et entonne le chant de fête de Bacchus. Ce chant choral, accompagné de danse, doit avoir à coup sûr produit une forte impression. Mouvements et paroles étaient à grand effet : « Heureux, » chante le chœur,

Heureux celui qui, connaissant les mystères des dieux, leur consacre son cœur et sanctifie sa vie par les purifications sacrées, en se mêlant sur les montagnes aux transports des Bacchantes ! heureux qui, célébrant les orgies de Cybèle, mère des dieux, la main armée du thyrse et le front couronné de lierre, se livre au culte de Bacchus !

Paroles sonores, mais vides ! Aucune trace d'idées dionysiaques, orphiques : la réunion du culte de Bacchus au culte tout orgiaque et physique de Cybèle suffit pour montrer combien le poëte est loin de toute sérieuse et profonde conception, et comment il confond les mystères attiques de Bacchus avec le fanatisme de l'Asie Mineure.

Vient ensuite Tirésias, qui appelle le vénérable Cadmus et l'invite à prendre avec lui le thyrse,

A revêtir la peau de faon, et à se couronner la tête de lierre.

Cadmus est déjà tout équipé, mais un peu embarrassé : comment lui, un vieillard infirme, et Tirésias, un devin aveugle, pourront-ils danser avec vigueur et bien secouer leurs antiques boucles de cheveux gris ? Pour ce qui est de frapper la terre avec le thyrse, il s'y est déjà exercé nuit et jour ; car, il le dit lui-même (v. 158) :

Mortel, je ne méprise pas les dieux.

Quelle condescendance ! Tirésias fortifie son compagnon dans ses intentions pieuses, par une morale toute paterne :

Ne discutons pas subtilement sur les dieux. Les traditions de nos pères, que nous conservons avec piété, ne peuvent être ébranlées par

aucun raisonnement, pas même par les inventions des plus grands génies.

La religion était à la mode à la cour de Macédoine, où elle servait d'antidote contre les républicains philosophes, et où Euripide termina sa vie. Or, que peut-on dire de plus religieux? Penthée cependant arrive — et ordonne de réprimer avec sévérité les innovations désordonnées qu'on introduit dans sa ville : boire du vin et faire l'amour en secret; voilà, suivant lui, tout ce que veulent les bacchantes. Le principal coupable, celui qui rend les femmes folles, c'est un jeune étranger suspect, à l'air efféminé, aux boucles blondes. L'imposteur ne rougit point de se donner pour celui-là même que Jupiter a enfermé dans sa cuisse. En ce moment, Penthée aperçoit les deux vieillards, qui sautent et se démènent, couverts de la peau de faon bigarrée, et armés du thyrse : cette ridicule apparition le met en courroux. Un combat de paroles s'engage entre roi et devin, à propos de la nouvelle religion : une de ces passes d'armes comme les aime Euripide, avec des subtilités d'avocat et des sentences sophistiques à grand effet. Tirésias dit que le mythe s'explique philosophiquement. Il est deux bienfaiteurs divins des mortels : la mère commune, la Terre, qui nous donne la nourriture, et Bacchus qui (v. 239)

leur a enseigné l'art de tirer de la vigne une suave liqueur qui délivre les malheureux mortels de leurs chagrins, et qui leur dispense le sommeil, l'oubli des maux de chaque jour : c'est le remède souverain de toutes les peines. Cette liqueur divine coule sur les autels des dieux, afin d'obtenir le bonheur des hommes. Et cependant tu plaisantes sur ce que Bacchus a été cousu dans la cuisse de Jupiter : je vais t'enseigner ce qu'il y a de vrai sous ces paroles. Lorsque Jupiter eut dérobé l'enfant nouveau-né au feu de la foudre, il l'emporta dans l'Olympe. Junon voulut le précipiter du ciel, mais Jupiter lui opposa un artifice digne d'un dieu. Ayant détaché une portion de l'éther qui environne la terre, il en forma un fantôme semblable au jeune Bacchus et le donna à Junon pour mettre fin à ses cris; plus tard, les hommes, trompés par une parole équivoque, ont dit qu'il avait été nourri dans la cuisse de Jupiter,

inventant cette fable parce qu'il avait été l'otage de Junon. Ce dieu est aussi prophète, car la fureur bachique a, comme la démence, une vertu prophétique.

Le chœur trouve la théologie du prêtre digne de son dieu, d'Apollon. Cadmus ne veut pas rester en arrière, et il rappelle à son petit-fils ce qu'exigent les convenances de famille :

Lors même que Bacchus ne serait pas dieu, comme tu le prétends, tu devrais encore affirmer qu'il l'est, et, par un honnête mensonge, assurer à Sémélé la gloire d'avoir enfanté un dieu, et assurer la gloire de notre maison.

Autrement dit, mens hardiment pour l'honneur de la famille. En effet, si Sémélé n'est pas mère d'un immortel, que sera-t-elle donc? Voilà la morale de Cadmus, du divin aïeul, du mari d'Harmonie!

Penthée ne change point d'avis, et ordonne de détruire l'observatoire d'où Tirésias consulte le vol des oiseaux. Les deux vieillards n'en commencent pas moins leur joyeuse expédition. Tirésias dit à Cadmus,

Prends le thyrse entouré de lierre, suis-moi : soutiens mes pas, je soutiendrai les tiens : il serait honteux de voir tomber une couple de vieillards.

L'aïeul du roi bondit en cadence, et soutient son compagnon aveugle pour l'empêcher de choir.

Le chœur reparaît et il prononce de belles paroles à l'usage des gens pieux :

La langue sans frein et la démence qui ne connaît point de lois ont une fin malheureuse. Mais une vie tranquille et dirigée par la sagesse demeure inébranlable et sauve les familles. Car, du haut des cieux qu'ils habitent, les dieux veillent, quoique de loin, sur les actions des hommes. Ce qu'on prend pour de la sagesse n'est point sagesse : aspirer à ce qui surpasse l'humanité, c'est une ambition illicite : celui qui poursuit ainsi un but trop élevé perd les biens qui sont à sa portée. Tel est (à mon sens) le caractère des insensés et des esprits faux.

Cette morale facile est prêchée au nom de la religion ;

car le chant commence par une invocation à la piété ou à Némésis :

O piété révérée par les dieux ! piété qui planes sur la terre avec tes ailes d'or !

Cette morale aboutit nettement à la morale des chansons à boire :

Bacchus répand les délices du vin qui chasse la tristesse : il en fait part au riche aussi bien qu'au pauvre ; mais il hait celui qui méprise ses bienfaits, qui ne se plaît point à passer le jour et la nuit dans la joie. Éloigne ton esprit et ton cœur des hommes qui outrent la sagesse.

Suit un dialogue à effet entre Bacchus et Penthée. On a enchaîné Bacchus ; mais il s'est délivré de ses fers, et il répond de la façon la plus provoquante au roi irrité, sans consentir à lui expliquer en quoi consiste la sainteté de la religion nouvelle. Altéré de vengeance, il combine un plan perfide pour attirer son ennemi dans le piége, moitié par peur, moitié par séduction, et achever l'œuvre en le jetant dans le vertige par sa puissance divine. Il veut que Penthée joue devant son peuple le personnage ridicule d'un bacchant novice et maladroit, avant de le faire déchirer en lambeaux par sa mère et ses tantes : il atteindra ainsi son double but. Penthée sera puni, et sa mère et ses tantes porteront aussi la peine de leur ancienne incrédulité.

Penthée donne dans le panneau et Bacchus annonce son triomphe au chœur :

Il ira vers les bacchantes, et il y trouvera la mort, ô femmes ! il est tombé dans le piége.

Le chœur alors entonne ce chant si souvent admiré :

STROPHE

O quand pourrai-je célébrer d'un pied léger les danses nocturnes des bacchantes, et m'élancer dans l'air pur ? Telle qu'une biche folâtre qui se joue dans la verte prairie, après avoir échappé à une poursuite ardente et au filet tendu sous ses pas, lorsque le chasseur par ses cris hâte la course de ses chiens agiles ; dans sa course rapide comme la tempête,

elle s'élance à travers la plaine au bord des eaux, et cherche les lieux solitaires et l'ombre épaisse des forêts. La sagesse et la gloire accordée aux mortels par les dieux, qu'est-ce autre chose que de tenir sa main victorieuse sur la tête de ses ennemis ? Ce qui est beau plaît toujours.

ANTISTROPHE

La puissance divine se meut avec lenteur : mais elle est inévitable. Elle châtie les mortels qui se livrent à l'impiété, et qui dans leur délire se refusent au culte des dieux ; par de sages délais elle dérobe la marche du temps et finit par saisir l'impie ; car on ne peut jamais concevoir ni méditer rien de meilleur que les lois divines. Il en coûte peu en effet de reconnaître la puissance de la divinité, quelle qu'elle soit, et des lois sanctionnées par la longue suite des temps et par la nature. La sagesse et la gloire accordées aux mortels par les dieux, qu'est-ce autre chose que de tenir sa main victorieuse sur la tête de ses ennemis? Ce qui est beau plaît toujours.

ANAPESTES

Heureux celui qui s'est dérobé à la fureur des flots, et qui a touché le port! Heureux encore celui qui a triomphé de toutes les épreuves! Les mortels se surpassent les uns les autres, tantôt en richesse, tantôt en puissance. Ils se bercent de mille flatteuses espérances : les unes aboutissent à la fortune, les autres s'évanouissent comme un songe : j'appelle heureux celui dont la vie est douce et tranquille.

Qu'est-ce que cela, sinon un splendide étalage de rhétorique ; puis la griffe du tigre, la joie divine que l'on ressent à tenir son ennemi par les cheveux ; enfin, cette maxime creuse :

Ce qui est beau plaît toujours.

La farce sanglante réussit à souhait. Bacchus attife de ses propres mains Penthée en délire, tandis qu'il fait incendier le palais de son nouveau disciple par les torches de sa suite. Tandis que Penthée se démène et court à travers le palais, une boucle de ses cheveux s'est dérangée. Bacchus la remet en ordre et rétablit l'égalité entre les deux bouts de sa robe flottante, il lui apprend à balancer le thyrse.

Tiens-le de la main droite, en le soulevant du pied droit. Je te félicite de ton changement de dispositions.

Au comique va succéder le tragique et le plus horrible.

Le dieu fait monter son compagnon au sommet d'un pin afin d'épier les bacchantes, puis il prend sa forme divine et appelle les bacchantes à la vengeance. Cette chasse effroyable, où Agavé, la mère de la victime, donne le signal du meurtre, où les membres de Penthée sont arrachés un à un par ces femmes en proie à un délire furieux, cette scène monstrueuse, est racontée par un messager en grand détail, dans la plus belle langue et le plus éloquent récit. Agavé revient de son vertige pour comprendre toute l'horreur de son malheur et de son crime. Il fallait qu'elle revînt à la raison pour compléter l'effroyable vengeance de Dieu !

Il faut bien aussi que la pièce ait sa moralité pour le vulgaire : elle est dans les paroles du vieux Cadmus :

S'il est un homme qui se rit insolemment des dieux, qu'il voie la mort de Penthée et qu'il se convertisse.

Enfin le chœur chante des paroles, que nous trouvions déjà au dénoûment de l'*Alceste*. Elles doivent avoir beaucoup plu à Athènes, probablement à cause de leur mélodie, puisqu'elles forment, mot pour mot, la fin de l'*Helène*, de l'*Andromaque*, et, à peu près, celle de la *Médée*.

Les destinées se manifestent sous bien des formes différentes : les dieux accomplissent beaucoup de choses contre notre attente, et celles que nous attendions n'arrivent pas ; mais la divinité fraye la voie aux évènements imprévus : ce qui vient de se passer en est une preuve éclatante.

Que ce soit ironie ou banalité, rien n'est plus vide et moins applicable au sujet ; dans l'*Alceste* seul une pareille conclusion pourrait avoir un sens.

Euripide a donc orné de ces lieux communs la fin de trois de ses tragédies. L'*Iphigénie en Tauride* se termine par des vers qui sont plutôt l'invocation toute personnelle du poëte qui demande le prix à la Victoire :

O glorieuse Victoire ! sois la compagne de ma vie, et ne cesse pas de la couronner.

Ainsi se termine *Oreste*, ainsi *les Phéniciennes*. D'une pensée éthique, nulle trace; dans la seconde formule même, la pensée est tout à fait étrangère au sujet de la pièce. Quant au sens de la première, le dernier vers d'Hécube en donne la clef :

La destinée règne toute-puissante.

Le sceptique, le railleur est naturellement fataliste. Peut-tre aussi ne faut-il voir là qu'une affectation banale de vieilles croyances. Ce que demandent comme conclusion et l'art et le sujet d'une pièce, on peut l'apprendre chez Eschyle et surtout chez Sophocle. Mais, en général, Euripide ne sait que faire du chœur. Le chœur n'est à ses yeux qu'un décor, avec de beaux habits et une musique sonore; il a un autre avantage : il tire le poëte d'embarras, en remplissant la scène quand elle est vide d'acteurs.

Euripide n'a donc qu'un seul titre à obtenir une place dans l'histoire de la conscience de Dieu chez les tragiques, et ce titre tout négatif, c'est l'absence totale de cette conscience dans ses œuvres. La figure de ce poëte a une grande importance, mais comme principe de décadence et de ruine; c'est de là que sort le mauvais art moderne.

II

B. ARISTOPHANE

Le véritable héritier de la conscience de Dieu, telle que l'avaient possédé les vrais tragiques, ce fut Aristophane ; Aristophane, qu'on a nommé le nourrisson indiscipliné des Grâces, et qui, comme poëte véritablement inspiré, ne le cède à aucun des prophètes de l'art.

Cette assertion n'étonnera personne qui connaisse et comprenne le fond sérieux de la vieille comédie. On aurait

grand tort de ne voir dans les attaques amères du grand comique que l'esprit de parti et d'y méconnaître cette conviction personnelle, honnête et profonde, en faveur de laquelle Platon lui-même pardonnait au poëte son injustice envers Socrate. C'était à son insu qu'Aristophane servait le parti superstitieux et rétrograde en confondant Socrate et Euripide, en identifiant l'espèce de naturalisme du poëte avec les vues spéculatives du philosophe. Il suffit d'un coup d'œil sur le Socrate de l'histoire pour nous démontrer l'erreur d'Aristophane, et pour nous expliquer aussi le pardon donné au comique par Platon dans son *Banquet*, quoique dans *les Grenouilles* encore Socrate reçoive une légère piqûre comme philosophe subtil. Aristophane s'était mépris, dans *les Nuées*, sur la pensée de Socrate; en réalité, sa victime et lui avaient le même but. C'est la saine morale, c'est le sentiment de l'art véritable qui dirige la férule d'Aristophane, surtout dans cette pièce des *Grenouilles*, où il attaque dans Euripide le sceptique falsificateur des plus beaux caractères de la tradition.

Que l'on compare seulement le chœur des Initiés dans les enfers avec ce que nous avons cité du chœur des *Bacchantes* (*Grenouilles*, v. 354).

Gardez un religieux silence, et qu'il s'éloigne de nos chœurs avec une horreur sacrée, celui qui n'a point part à la parole sainte, celui dont l'âme n'est pas pure, celui qui n'a jamais vu les orgies, entendu leur musique sublime et célébré les chœurs, celui qui aime les plaisanteries vulgaires et indécentes, qui n'apaise point, s'il le peut, les disputes du peuple, qui, loin de réconcilier ses concitoyens, attise le feu et enflamme la discorde dans son propre intérêt : celui qui, dans une charge publique et lorsque l'état est battu par les flots, se montre accessible aux présents, qui a trahi et livré aux ennemis un navire ou un château fort... Qu'il le sache : trois fois nous lui en répétons, nous lui en intimons l'ordre : qu'il s'éloigne du chœur mystique ; mais, vous, commencez les chants et les fêtes nocturnes, comme il convient à cette solennité...

Maintenant célébrons d'autres chants! Allons, que pour la reine de la nature bienfaisante, que pour la déesse Cérès retentissent nos chœurs, pour lui donner de joyeuses louanges.

Plus loin, Bacchus se pose comme arbitre de la querelle qui s'est élevée pour le premier rang entre Eschyle et Euripide. Euripide a demandé le trône, tandis que Sophocle se retire derrière Eschyle. Chacun des concurrents fait sa prière : Eschyle en invoquant, sa grande déesse, la déesse des mystères :

Cérès, toi qui nourris autrefois mon esprit, ô fais que je sois digne de tes fêtes sacrées.

Euripide a de nouveaux dieux : aussi refuse-t-il nettement de prier. Enfin, en vrai philosophe de la nature, en vrai sophiste qu'il est, il s'écrie :

Éther, mon dieu, et toi, aiguillon de ma langue,
O mon savoir, et toi, mon nez au flair subtil,
Faites que je détruise à force d'argutie tout ce qu'on va m'opposer de paroles.

Il expose ses titres et tâche de gagner la faveur de l'assistance :

Dès le premier vers, personne ne reste chez moi les bras croisés. Tout parle, femme, esclave, homme, jeune fille, vieille femme, et tous de la même façon.

ESCHYLE.

Mais tu méritais la mort pour cette impudence.

EURIPIDE.

La mort ! Allons donc ! mais mon procédé était très-démocratique.

BACCHUS.

Passons là-dessus, mon cher, passons : car ce n'est pas là ton côté fort...

EURIPIDE

A mon école le peuple a appris à parler... Il a appris à penser, à voir, à comprendre, à tromper, à aimer, à ramper, à soupçonner, à mentir, à inventer l'impossible... Je montrais sur la scène, des maisons, des cours, tout ce qui sert à la vie, et je m'abandonnais au jugement des hommes en reconnaissant à chacun la compétence de porter sa sentence sur mon œuvre... En tous cas, j'ai montré à ces hommes que tu vois (aux spectateurs), bien des vérités subtiles, en empruntant la forme de l'art : aussi maintenant chaque homme ici est-il un philo-

sophe, et gouverne-t-il plus sagement que jamais maison, champ, ferme et troupeaux ?

ESCHYLE.

Voyons, dis-moi, pour quoi admire-t-on un poëte ?

EURIPIDE.

Ce qui le fait admirer, c'est le génie, la science et l'art d'améliorer les hommes.

ESCHYLE.

Mais quoi : si, loin de les améliorer, de nobles, de braves qu'ils étaient, tu les as changés en pitoyables vauriens ; qu'as-tu mérité pour cela, dis-moi ?

BACCHUS.

La mort, pardieu, la mort : ce n'est pas à lui qu'il faut le demander.

ESCHYLE.

Rappelle-toi donc comme ils étaient nobles de corps et d'esprit quand il les a reçus de moi : leur poitrine était gonflée de courage, leur taille était de six pieds : ce n'étaient pas des héros au cœur de lièvre, des faiseurs de bons mots, des singes de l'agora, comme ceux qu'on voit maintenant, ni des gibiers de potence. Non : ils ne respiraient que javelots et lances, casques, aigrettes et boucliers, et leur courage valait toutes les armures... Voilà quel doit être le but de celui qui prend le nom de poëte : passe en revue, dès l'origine, les vrais poëtes, et dis-nous s'ils n'ont pas bien servi l'État. Orphée nous a formés à la prière et nous a détournés du meurtre : Musée a inventé l'art de guérir. Hésiode nous a appris à cultiver les champs, et Homère, le divin chanteur, pourquoi a-t-il tant d'honneur et tant de gloire, si ce n'est pour avoir donné aux hommes de grandes leçons, sur l'ordre de bataille, sur l'art d'enflammer et d'armer les guerriers. C'est à lui que mon esprit, plein d'ardeur, a emprunté le gigantesque Teucer et Patrocle au cœur de lion, et les citoyens, transportés par mes chants, s'élançaient comme ces héros à la bataille, en entendant l'appel de la trompette. Mais je n'ai point, il est vrai, inventé comme toi de ces femmes sans pudeur, des Sthénobée, des Phèdre, et tu aurais beau chercher quelque part dans mes tragédies une femme amoureuse.

EURIPIDE.

Mais, malheureux, quel mal Sthénobée a-t-elle pu faire à l'État ?

ESCHYLE.

Quel mal ? tu as induit d'honnêtes femmes respectées d'honnêtes maris à prendre du poison pour échapper à la honte où les avait poussées ton Bellérophon.

EURIPIDE.

Et la légende de Phèdre n'existait-elle pas avant moi? l'ai-je inventée?

ESCHYLE.

Elle existait avant toi sans doute; mais le poëte doit cacher soigneusement ce qu'il y a de honteux, loin de l'étaler sur la scène : car, si le maître doit former les enfants à la vertu, le poëte doit remplir le même devoir envers les hommes d'un âge mur... La majesté de ses paroles doit répondre à celle du sujet, et le demi-dieu doit se servir de termes plus relevés que le vulgaire? Voilà ce que j'avais sagement établi, et ce dont tu n'as pas craint de te jouer... Tu as appris à nos citoyens à s'adonner au bavardage et aux arguties des rhéteurs qui ont fait déserter la palestre, favorisent les vices infâmes et soulèvent contre le chef les matelots désobéissants : autrefois, de mon temps, il ne savaient crier qu'après leur biscuit et jeter leur Hohé! en travaillant.

On peut résumer la plaidoierie d'Eschyle en quelques mots : « J'avais ennobli l'art ; tu l'as dégradé. »

Eschyle reçoit le prix de Bacchus et choisit Sophocle pour son second.

Voilà ce qu'écrivait Aristophane l'an 405.

Longtemps auparavant, en 423, Aristophane avait opposé, dans *les Nuées*, les bonnes et pieuses mœurs de l'antiquité aux mœurs nouvelles, la justice de la génération précédente à l'astuce des sophistes modernes. Le champion du juste et celui de l'injuste entrent en lice l'un contre l'autre. Le premier nous présente dans cette lutte oratoire un tableau inestimable pour qui veut étudier la conscience de Dieu chez les Athéniens de cette époque.

Je vais rappeler maintenant comment se faisait autrefois l'éducation des enfants, du temps que moi, défenseur de la justice, je florissais encore, du temps que régnaient le sérieux et la modestie. On n'entendait jamais les cris d'enfants obstinés ; on voyait le matin ceux d'un même quartier marcher en troupe le long de la rue, pour gagner l'école de musique. Leur air était simple et innocent ; leur vêtement léger, même quand la neige tombait à grands flocons. Le maître se fâchait s'ils croisaient les jambes : il leur apprenait une chanson guerrière : « Redoutable Pallas! » ou « Lyre au son retentissant! » Le ton était juste, la mesure bien marquée, suivant la tradition des ancêtres. Si l'un d'eux

s'avisait, par manière de jeu, de chanter d'autres airs avec des cadences efféminées, des gentillesses comme on les aime aujourd'hui, un bon coup de férule était sa récompense, et on lui apprenait à ne point profaner de la sorte un art divin. Puis, à la palestre, quand les jeunes gens s'asseyaient pour se reposer, ils devaient étendre chastement les jambes et prendre une position décente. Grâce à ces maximes et dans cette discipline grandit la génération des héros de Marathon. Mais, toi, tu ne donnes aux jeunes gens que de mauvaises leçons. Ainsi, jeune homme, prends-moi pour ton guide, moi, le défenseur de la justice. Je t'apprendrai à fuir la place publique, à mépriser les parfums et les bains, à rougir en voyant des spectacles impurs, et à t'irriter si l'on se moque de ta retenue; à quitter respectueusement ton siége, s'il entre un vieillard, à vénérer, à chérir toujours ceux qui t'ont donné l'être, à te garder de souiller en toi l'image de la pureté : tu ne mendieras point la faveur d'une danseuse, et tu ne la verras point, te jetant la pomme, détruire ta bonne renommée. Tu ne parleras point contre ton père : tu n'iras point, l'injure à la bouche, lui imputer en crime cette discipline sévère et salutaire, dans laquelle il t'a élevé...; brillant de force et florissant de santé, tu viendras à la palestre : tu n'iras point, comme la jeunesse du jour, prodiguer à l'agora les paroles adroites et les artifices éloquents de l'école, ou chicaner, calomnier, aboyer avec fureur dans de sales procès. Non, non : dans le bois d'Académus, sous l'ombre paisible des oliviers, tu te promèneras, couronné des joncs du ruisseau, au bras d'un sage ami, au milieu des plantes odorantes, dans la joie d'un honnête loisir. Les peupliers ombrageront ta marche : le printemps te sourira dans sa fleur, et le platane et l'orme uniront leurs murmures.

La conscience de Dieu chez les tragiques et dans la vraie tragédie avait péri avec Sophocle; la conscience de Dieu chez les comiques et la véritable comédie périrent avec Aristophane. Après une période de transition, sous les premiers successeurs d'Alexandre commença la comédie nouvelle, à laquelle Ménandre attacha son nom. Comparée à l'ancienne comédie, la nouvelle est bien peu capable de conscience de Dieu. La vraie comédie, comme la vraie tragédie, exprime la loi d'un ordre moral immuable. La tragédie nous montre comment on périt lorsqu'on transgresse la loi morale, et nous fait assister à l'écroulement des grandeurs humaines; la comédie nous présente pour des fautes plus légères un moins sévère châtiment, l'ironie, et non le courroux de la destinée.

Dans la comédie, aussi, la forme de l'art s'abaisse avec la conscience de l'ordre moral du monde et de la justice divine.

CONCLUSION

RÉSULTAT DES RECHERCHES SUR LA CONSCIENCE DE DIEU DANS LE DRAME GREC

Ainsi, le peuple d'Athènes et deux génies immortels, Eschyle et Sophocle, durant la seconde moitié de ce siècle heureux et unique sous tant de rapports dans l'histoire de l'humanité, de la fin des guerres médiques au milieu de la guerre du Péloponnèse, avaient découvert une nouvelle forme de la conscience de Dieu, et l'avaient amenée à son entier développement. Au poëme épique des Aryas, l'Hébreu peut opposer son épopée de la création et de la vie des patriarches, et son épopée de la législation et des prophètes, d'Élie à Jérémie. Mais le drame a été inventé par les Hellènes aryens : c'est leur domaine particulier. En deux générations, il atteint son complet développement. Les commencements d'Eschyle témoignent d'un art achevé, aussi bien que la fin de Sophocle. Eschyle continuait Pindare, Sophocle peut être appelé le précurseur de Socrate : ces deux tragiques sont avant Socrate les plus profonds initiateurs de la conscience de Dieu, de la religion morale et philosophique des Hellènes. Ils ne seront continués et complétés que bien longtemps après, par l'Évangile.

Le drame, en effet, doit être, au point de vue de l'histoire universelle, la manifestation active des justes jugements de Dieu. Si une souffrance imméritée ou un crime impuni s'offre au prêtre de la muse tragique, il voit là un mystère sur lequel on doit garder le silence : le sage et l'homme pieux savent qu'il appartient à l'avenir de révéler la puissance divine et de rétablir l'harmonie dans les choses humaines. Partie importante de la vie publique, le

drame, ainsi conçu, fait partie du vrai culte de Dieu, et contribue à faire contre-poids à cet élément tout terrestre qui de jour en jour se renforce, qui entraîne si facilement hommes et peuples dans l'égoïsme et dans l'orgueil, et les berce de l'illusion fatale de la toute-puissance humaine.

Le drame grec est surtout grand d'ensemble. Sa conscience de Dieu repose sur les mêmes fondements que celle de l'épopée, mais pénètre plus avant dans la destinée humaine, et sa portée dépasse tout ce que les penseurs grecs en ont pu dire. Le génie de l'artiste et celui du peuple, la personnalité active et la société, voilà les deux grands prophètes que nous retrouvons encore ici. Ce qu'Aristote a dit de la tragédie, quelles que soient d'ailleurs la finesse de l'observation et la rigueur de la logique, ne touchent que l'extérieur et la surface de cette manifestation du génie grec : encore bien moins donne-t-il la clef du développement historique de l'art tragique en général. Pour arriver à ce but, ce qui manquait au philosophe grec, c'était un horizon assez large d'histoire universelle.

La plus haute conscience de Dieu est l'âme de cette poésie. L'idée de Dieu qui est là empreinte, c'est celle de la Divinité unique, existant en soi, puis manifestée dans la création et dans l'humanité : conception résumée dans ces deux vers attribués à Eschyle :

Jupiter est l'éther, Jupiter la terre, Jupiter le ciel. Oui, Jupiter est le tout des mondes et de ce qui est au-dessus.

« Le tout des mondes et *de ce qui est au-dessus !* »

Ce n'est là ni le Dieu des panthéistes, ni le Dieu des judaïsants modernes, des déistes ; c'est Dieu agissant dans le monde comme esprit éternellement actif et bienfaisant, Dieu qui n'est ni en dehors du monde, ni absorbé dans le monde.

L'action divine du bien dans ce qui s'appelle le bonheur

nous est révélée par un autre fragment, l'invocation à la fortune, de ce même poëte qui énonce ce grand axiome de la théologie tragique : Du bien, le mal ne sort jamais, mais du mal peut sortir le bien ; ainsi, ce que nous appelons bonheur et hasard est aussi sous la direction du Dieu de bonté :

Au commencement comme à la fin, tu secondes les conseils de la sagesse ; tu donnes aux actions humaines la couronne de la gloire : tu produis plus de joie que de douleur. La grâce souriante enveloppe d'une sereine auréole tes ailes d'or, et tous les présents sont doux, venant de ta main bienfaisante. Tu épies le retour du malheureux vers une santé nouvelle, et tu éclaires la nuit d'une vive lumière, toi, la plus aimable des divinités !

Une pareille conscience de Dieu demande pour complément la foi à l'unité des hommes, quelle que soit la barrière qui sépare Hellènes et barbares. Cette foi fait le fond de toute sentence du chœur tragique. Le chœur chante pour tous les temps comme pour toutes les races.

Même dans l'âme de l'esclave vit encore la divinité !

s'écrie le chœur de l'*Agamemnon* d'Eschyle.

III

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS DANS LES BEAUX-ARTS OU PHIDIAS ET POLYGNOTE

Aristote dit, dans sa *Poétique* (15), que les anciens tragiques font parler leurs héros comme des politiques, les tragiques modernes comme des rhéteurs : par les anciens, il entend Eschyle et Sophocle, tandis qu'il regarde déjà Euripide comme le premier des modernes. Les anciens tragiques, continue-t-il, diffèrent des modernes tout à fait comme Polygnote diffère de Zeuxis. Là, tout est typique ;

tout a une moralité idéale; ici les caractères sont effacés et dépourvu de sens moral. Un passage du huitième livre de la *Poétique* étend ce contraste à la statuaire.

Ces remarques du Stagirite portent sur le principe même du développement hellénique : les beaux-arts marchent de pair avec l'épopée et le drame, et c'est la conscience de Dieu qui, dans l'une comme dans l'autre de ces deux manifestations du génie grec, distingue les œuvres immortelles. Comparez les personnages de Sophocle et toute la physionomie de sa tragédie à ces séries de figures de jeunes gens et de jeunes filles qui déroulent les processions des fêtes athéniennes sur la frise du Parthénon, et qu'à douées de vie la main de Phidias; une vive impression vous restera de l'analogie qui existe entre ces deux créations et de leur haute portée. Chez les Grecs, la tragédie et l'art plastique reposent également sur le sentiment d'une beauté idéale, sérieuse et modeste et non pas arrogante et déclamatoire : tous deux ont la vraie mesure, la grandeur sereine, et c'est précisément cette mesure, nous l'avons dit, qui exprime excellemment la conscience de Dieu chez les Grecs. L'art grec n'a point de modèle, et n'a eu jusqu'à ce jour qu'un rival digne de lui : un développement analogue, moins complétement classique et typique peut-être, ne s'est reproduit qu'une fois au monde. Nous parlons de cette école historique de peinture qui fleurit, au quinzième siècle et au commencement du seizième, dans les villes libres de Flandre et d'Allemagne, et surtout de cette école de Toscane et d'Ombrie, unique, sublime, qui commence avec Giotto et finit avec Michel-Ange et Raphaël.

Chez les Grecs, l'art était religieux : il était même une partie de la religion. L'architecture sacrée et la musique s'étaient développés avant les arts de la forme humaine, et cela tout naturellement, par une loi du progrès historique. Le sentiment du divin, quand il s'applique aux arts, saisit

le beau dans les proportions avant de le saisir dans les formes, et dans la forme humaine en particulier. La divinité se manifeste dans le monde d'abord comme ensemble, comme ordre universel : L'architecture cherche alors à exprimer le beau par les proportions d'un grand tout de forme simple, le dé, le cône, la pyramide. Puis des parties se distinguent dans le tout : le temple, dans sa riche variété, apparaît déjà sous les vieilles dynasties d'Égypte, avec des piliers qui ressemblent fort aux colonnes doriques. Quant aux Hellènes, ils ne débutent pas, comme les Égyptiens, par élever d'immenses tertres funéraires, et ne cherchent pas l'impression du grand dans l'énormité des proportions. En Ionie, le temple à colonnes et le vestibule royal ouvert à colonnes remontent à la plus haute antiquité. La musique sacrée, en Thrace comme en Ionie, est également très-antique.

Cette époque primitive de l'art, où l'on cherche le beau dans le monde de la géométrie et non dans celui de la vie, fut suivie en Égypte, mais principalement en Ionie et dans toute l'Asie Mineure, de la seconde époque, où l'on cherche le beau dans la forme humaine. Les Hellènes furent les premiers à introduire les arts plastiques dans le domaine de la véritable beauté. Les dieux devinrent hommes, c'est-à-dire qu'on reconnut l'humanité dans l'image de la Divinité ; la conscience de Dieu dans l'art s'incarna sous cette forme. Et cette révolution s'accomplit bien avant la date que naguère encore, en dépit d'antiques témoignages, on croyait pouvoir lui assigner. Il est impossible que le dernier livre de l'*Iliade* soit plus jeune que le commencement des *olympiades*. Eh bien ! ce livre nous décrit exactement la figure de Niobé, sculptée dans la paroi rocheuse du Sipyle, près de Magnésie, telle qu'on l'a retrouvée, très-dégradée il est vrai, il y a une trentaine d'années. Niobé est représentée assise : et sa figure est terminée par cette

espèce de gaîne où la forme des deux jambes n'est point encore accusé : c'est le caractère des images antérieures à Dédale. Mais toute la conscience de la divinité hellénique parle dans cette tête penchée et dans ces mains tristement croisées. Voilà où est l'âme de l'art plastique, et c'est le Grec qui le premier lui a donné ce souffle, cette âme, le Grec, vrai Pygmalion de l'humanité.

Longtemps encore, et jusqu'aux guerres médiques, les prêtres ont toutefois maintenu, dans les images sacrées, le vieux type conventionnel et contraire au libre génie de l'art. Mais enfin paraît l'Homère de l'art plastique : c'est l'ami de Périclès, c'est Phidias l'Athénien, l'architecte du parfait monument dorien élevé à Minerve ; Phidias, qui marque le point culminant du beau en architecture.

Nous avons déjà fait allusion à son art à propos de la mémorable statue de Némésis, l'Aphrodite de Rhamnus, et la description de ce grand ouvrage nous montre toute l'étendue de la conscience de Dieu qui y réside. Cette figure n'avait pas la simplicité de composition que nous attribuons d'ordinaire aux statues des divinités grecques. Sur les vêtements figuraient des cerfs, symbole de l'ancienne déesse de la Nature, d'où était sortie la Némésis hellénique, et des images de la déesse des victoires, de Νίκη, qui nous paraissent exprimer le triomphe de la justice divine. Sur le piédestal était représentée la grande leçon de Némésis, la guerre de Troïe.

Le monument capital de la Conscience de Dieu agissant et créant par la pensée et par la main de ce grand artiste, c'est sa statue colossale de Jupiter à Olympie. Le dieu était représenté assis ; l'image avait quarante pieds de haut. Phidias l'a avoué lui-même : ce qui lui a inspiré cet idéal impérissable du père des hommes et des dieux, de cette divinité suprême sortie de l'éther des Aryas de l'Iran, de ce protecteur de la justice et de la vie humaine, ce qui l'a

inspiré, dis-je, ce sont ces vers de l'*Iliade* (1, 527) :

Ainsi parla Kronion, le dieu aux sourcils noirs : il fit un signe, et du haut de sa tête immortelle s'agitèrent en avant ses boucles ambroisiennes : les hauteurs de l'Olympe en tremblèrent.

L'aspect de cette figure douce, et pourtant pleine d'une force immense, cet aspect était si divin, que le Grec faisait un pèlerinage à Olympie pour contempler une fois au moins dans sa vie le père immortel, et pour puiser dans cette contemplation l'oubli de toutes les misères et de toutes les douleurs. Et vraiment, quand nous regardons les reproductions qui sont arrivées jusqu'à nous de cette tête de Jupiter, nous parvenons à nous expliquer l'impression unique, surhumaine, que devait faire sur l'imagination grecque une création pareille, placée dans un pareil milieu, cette impression que Winckelmann a si bien décrite dans son *Histoire de l'art*. Quand un héros romain, un vrai grand homme, Paul-Émile, le vainqueur de la Macédoine, traversa la Grèce après la victoire de Pydna et arriva à Olympie, il fut saisi d'un sentiment de la Divinité qu'il n'avait jamais éprouvé jusqu'alors. Le général victorieux et tout-puissant fut frappé de vénération, lorsqu'il vit devant lui, dans toute sa majesté, l'image divine, et il s'écria qu'il avait vu Jupiter lui-même. Il l'avait vu en effet, et l'influence de cette paternelle divinité peut bien l'avoir consolé quand, peu de temps après, il fut terrassé par un terrible malheur domestique et par une maladie douloureuse et mortelle. Un Romain plus grand encore, plus grand parce qu'il était un homme dans la plus entière acception du mot, Cicéron, dit des statues de Phidias :

Phidias n'a pas vu ces formes ; mais dans son propre esprit habitait une image grandiose de la beauté : il la contemplait, il s'y plongeait tout entier ; il appliquait son art et sa main à produire quelque chose qui ressemblât à l'idéal entrevu.

La froide réserve du génie romain se fondait devant ce soleil de l'art.

Toutefois, les plus belles paroles qui aient été dites sur le Jupiter de Phidias peuvent bien être celles de Gœthe dans *Winckelmann et son siècle* :

Une fois créé, une fois offert au monde dans sa réalité idéale, le chef-d'œuvre de l'art produit une impression ineffaçable, la plus haute des impressions. En effet, comme c'est de la réunion de toutes les forces qu'il tire son inspiration et son développement, il résume en lui tout ce qu'il y a de magnifique, de respectable, d'aimable, donne une âme à la forme humaine, et par conséquent élève l'homme au-dessus de lui-même, élargit le cercle de sa vie et de ses actions, et le divinise dans son état présent, dans un présent qui contient et le passé et l'avenir. Telles étaient les pensées qui saisissaient quiconque apercevait le Jupiter d'Olympie, comme nous l'indiquent les descriptions et les témoignages des anciens. Le dieu était devenu homme pour élever l'homme jusqu'à Dieu. On se sentait en présence de la plus haute majesté, et l'on se passionnait pour la beauté la plus parfaite. On peut dans ce sens, donner raison aux anciens qui disaient avec une entière conviction : « C'est un malheur de mourir sans avoir vu cette merveille. »

Le sentiment artiste de Phidias était prophétique, dans le vrai sens du mot, tout aussi bien que la conscience de Socrate. De Phidias date le proverbe : A la griffe on reconnaît le lion.

Avec Phidias commencent les idéalités plastiques de divinités parmi les Grecs, ou, pour mieux dire, parmi les hommes, de même que l'épopée a commencé avec le chantre de l'*Iliade*. Jupiter et Minerve, Apollon, Esculape, la divine Aphrodite, Hermès, Cybèle, la mère des dieux, enfin la Némésis de Rhamnus, ont été fixés pour l'éternité, avec nombre de figures héroïques, comme des types que l'on ne saurait dépasser. Il restait à donner aux autres figures divines, à Junon, aux Muses, aux Grâces, aux demi-dieux, une forme idéale digne de celle des précédentes divinités. Il restait encore à modifier l'expression de quelques-uns des types créés par Phidias, en leur faisant expri-

mer les sentiments, les impressions d'une situation et d'un moment donnés. C'est ce que firent Praxitèle, Lysippe et leurs contemporains, de Périclès à Alexandre le Grand. On ne saurait comprendre la magnificence de ces idéalités si on ne les considère comme des types plastiques de la personnalité humaine, comme des symboles vivants : ce ne sont pas plus des allégories, c'est-à-dire des représentations d'idées abstraites, que des personnages historiques et terrestres, c'est-à-dire que des apparitions imparfaites de l'humanité.

Un contemporain de Phidias, un peu plus âgé que lui, Polygnote (olympiade 80, 460 av. J. C.), avait introduit dans la peinture historique ce même idéal de l'humanité divinisée en même temps que l'individualité humaine. Toutes les descriptions que nous ont laissées les anciens de ses grandes fresques dans la salle (*Lesche*) du temple de Delphes, et dans la salle polychrome (*Pécile*) d'Athènes, tous les jugements d'Aristote et de Pline nous autorisent à le nommer le Giotto de la Grèce : sans doute avec une idéalité supérieure et une plus grande perfection plastique dans les figures prises à part, mais avec une disposition moins dramatique de l'ensemble. Pour reconnaître la conscience de Dieu dans ses œuvres, il suffit d'en indiquer les sujets. A Delphes (Pausan. X, 25, 31) se voyaient deux grandes compositions symétriques, chacune formée probablement de deux ou plusieurs rangées de figures superposées. Là se retrouvaient cette sérénité et cette simplicité grandiose que nous admirons dans la frise du Parthénon. A droite, la ruine de Troie, et les préparatifs de retour que faisaient les Grecs : à gauche, l'empire des morts : ainsi, d'un côté la plus grande action des héros ; de l'autre, le jugement de leurs actions et de celles des autres hommes. Dans le Pécile, Polygnote avait peint le tribunal des chefs assemblés devant Troie pour juger le sacri-

lége commis par Ajax en violant, dans la personne de Cassandre, la sainteté de la religion. Les nombreuses figures de ce tableau avaient une individualité bien réelle, car parmi les Troyennes captives les contemporains croyaient reconnaître l'amante de l'artiste dans la plus belle des filles de Priam, Laodice.

Cette union de l'humain et du divin dans des types à la fois si parfaits et si réels, nous explique le charme irrésistible qu'exercent les reproductions des créations helléniques sur toute âme sensible, même aux époques qui, telles que la nôtre, tendent à s'aplatir dans la vulgarité. Ce ne fut pas un vain caprice d'amateurs et de curieux qui poussa les Romains, depuis le septième siècle de Rome jusqu'aux empereurs et même jusqu'aux chrétiens de Byzance, à apporter, à exposer dans la capitale du monde les chefs-d'œuvre de l'art hellénique. La divine beauté de ces formes arrêta le bras des chrétiens iconoclastes, et mieux encore celui des Germains, qui portaient au fond du cœur le respect de la divinité et le principe de foi religieuse. Qu'était-ce donc, sinon cette conscience profonde de la présence de Dieu dans la beauté suprême, qui inspirait le grand évêque de Reims, Hildebert, quand, au commencement du douzième siècle, à la vue des innombrables statues de dieux qui brillaient encore au milieu de la désolation romaine, il s'écriait :

Dieu même admirerait ici cette divine beauté, et souhaiterait de ressembler à ces merveilles de l'art. Jamais la nature n'aurait su créer des dieux pareils aux images de dieux qu'ont su créer les hommes. Oui, elles vivent, ces formes divines, elles vivent, et on les adore plus pour l'art admirable qui les a produites que pour leur puissance même.

La représentation du beau, dans la nature même inanimée, et à plus forte raison celle du beau dans la figure humaine, dans l'être pensant, trahit la conscience de Dieu

dans sa plus haute perfection. La beauté qui pense est divine par excellence.

Les types de l'humanité qui forment le Panthéon des dieux et des héros helléniques sont, comme tout le monde divin et héroïque, de la mythologie grecque, un monument éternel de la conscience de Dieu dans l'ordre moral aussi bien que de la pensée réfléchie. Les Grecs ont transformé les mythes traditionnels et leur ont prêté leur propre figure. C'est là au suprême degré une action morale : la Némésis, la mesure, la conscience de la justice divine et des limites où doit se renfermer l'humanité, a eu le premier rang dans toute cette activité nationale et individuelle au sein de l'art.

Cependant, comme tout ce qui est de ce monde, l'art grec a eu ses limites. On n'a pu le surpasser dans la sculpture ; mais, dans la peinture, il est resté bien loin en arrière de l'art moderne. Il a été vaincu, quant à ce qui regarde la représentation de la Divinité et l'expression de l'âme divine, par la grande école des quatorzième, quinzième et seizième siècles, et, ce contraste, nous le développerons plus loin, quand nous aurons à expliquer la conscience de Dieu chez les chrétiens aryens de l'Europe.

IV

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS DANS L'HISTOIRE, OU HÉRODOTE D'HALICARNASSE ET THUCYDIDE D'ATHÈNES

1. HÉRODOTE D'HALICARNASSE

Les prophètes nationaux de la Grèce avaient procédé, jusqu'au temps où nous sommes parvenus, du génie de l'art, transformé en conscience par une méditation de la poésie antique et du passé légendaire, qui n'empêchait pas de tenir l'œil fixé sur le présent, témoin Hésiode, témoin

surtout Solon et Eschyle. La poésie, arrivée à son plus haut degré, intervient maintenant par une action directe dans ce présent glorieux que vient de sanctionner la lutte contre les Perses.

Le Grec cependant, savait, depuis les temps les plus reculés, qu'il n'était pas seul sur la terre : avant ce choc qui le heurta contre l'Asie, la navigation et le commerce avaient tourné son regard sagace et toujours en mouvement vers l'histoire des peuples qu'unissaient à lui des relations même lointaines. Les rejetons de la poésie épique, les cycliques récents, avaient fait place à un nouveau genre, mi-parti de poésie et d'histoire, à la logographie. Maintenant on ressentait le besoin de connaître d'une manière plus précise l'histoire véritable des nations.

Ici encore, la Muse sourit aux Grecs. Hérodote d'Halicarnasse fut pour eux un prophète de l'histoire universelle, et un prophète comme l'humanité n'en a point revu. Le fondement de sa prophétie, c'est cette même conscience de Dieu qui a inspiré les anciens poëtes. La source en est une croyance profonde à l'empire universel de l'ordre moral, de la juste mesure, d'une justice qui règne partout. La Némésis règne chez les barbares comme chez les Hellènes. Voilà l'idée qui le conduit, et, cette idée, il l'exprime dès le début de son histoire.

Après avoir résumé avec impartialité les traditions antiques relatives aux origines de la haine qui anime l'Asie contre l'Europe, il continue (I, 5) :

Mais celui que je saurai avec certitude avoir commencé les violences contre les Grecs, celui-là, je déclarerai son nom, puis je continuerai mon récit, et je parlerai des grandes et des petites villes des hommes. En effet, de celles qui étaient grandes autrefois, beaucoup sont devenues petites. Et celles qui sont grandes aujourd'hui, étaient petites autrefois. Or, comme je sais que le bonheur et la splendeur des hommes ne durent guère, je ferai mention des unes ainsi que des autres.

Et à quelle cause le docte historien assigne-t-il, dans

tous les temps, chez tous les peuples, la ruine de ce qui était grand, les progrès de ce qui était petit autrefois ? Nous l'avons dit, à un ordre universel et divin : l'homme qui dépasse la mesure, les bornes de la sagesse, ces bornes que fixent la conscience, le bon sens, la morale et la loi, cet homme court à sa perte, car il viole l'ordre universel et divin. Le malheur ne frappe personne sans une violation première de ce grand ordre ; mais souvent il ne frappe que les fils ou les descendants des hommes ou des peuples coupables d'orgueil[1].

Cette première théorie en enveloppe une seconde : Ce qui périt en un lieu refleurit ailleurs ; les petites choses deviennent grandes par la prudence et la fermeté. Voilà l'ordre divin, et la conscience plus ou moins claire de cet ordre vit dans tous les peuples.

Le sage voit l'homme qui se perd lui-même : le peuple voit la Divinité jalouse qui frappe l'homme. La Divinité sait que l'homme ne peut supporter un bonheur sans mélange de peine, qu'une félicité pareille ou l'énerve ou l'enivre d'orgueil. La satiété engendre l'impiété. La satiété vient de la richesse unie à la puissance. Voilà pourquoi la royauté absolue, ou tout autre gouvernement peu conforme à la loi morale, est le pire ennemi des races qui l'exercent.

Les passages où se manifeste cette religion universelle d'Hérodote surabondent dans son œuvre.

Qu'on se rappelle le discours qu'il fait tenir par Solon à Crésus :

O Crésus ! c'est moi que tu interroges sur le sort des hommes, moi qui sais si bien à quel point jalouse et irritable est la Divinité ! Pendant la longue durée de notre vie, il faut beaucoup subir, beaucoup tolérer ce qu'on aimerait mieux ne pas subir.

[1] Cette réversibilité, contraire à nos idées de justice, n'est pas expliquée ici, tandis qu'elle s'explique dans les religions fondées sur la transmigration des âmes. H. M.

Crésus congédie le sage avec impatience. Hérodote continue (I, 39) :

Après la mort de Solon, Crésus fut frappé, de la part de Dieu, par la terrible Némésis.

Crésus, vaincu, sur le bûcher, pense aux paroles du philosophe, invoque son nom et raconte sa leçon (I, 86) :

Quand Cyrus, dit Hérodote, apprit des assistants ce qu'avait dit Crésus, il se repentit et réfléchit que lui, qui pourtant n'était aussi qu'un homme, livrait au feu un autre homme dont le bonheur avait égalé le sien. Il craignit d'avoir à son tour à subir l'expiation divine, et, pensant qu'il n'y a rien de durable dans la vie humaine, il ordonna d'éteindre le bûcher en toute hâte et d'en faire descendre Crésus.

La Pythie repousse les plaintes que forme le roi déchu contre la justice divine et la destinée, et Crésus, suivant la tradition, reconnaît que la faute est à lui et non à Dieu.

Crésus, reconnaissant de la clémence de son vainqueur, l'en récompense par les sages avis qu'il lui donne dans le conseil qui précède l'expédition de Scythie (I, 207) :

Mes souffrances ont été pour moi des leçons. Si tu croyais être immortel et conduire au combat une armée immortelle, mon avis serait inutile. Mais, si tu reconnais que, toi aussi, tu es un homme, et que tu commandes à des hommes, sache qu'il y a un courant dans les choses humaines, que ce courant se retire et ne laisse jamais les mêmes mortels longtemps heureux.

Ces mêmes avertissements, Hérodote les renouvelle à Xerxès par la bouche de son oncle, le prudent Artaban, quand le superbe monarque se met en tête de dompter la mer et de jeter un pont sur l'Hellespont. Voici les paroles du prince persan :

Vois-tu comme la foudre du ciel frappe toujours les têtes les plus hautes et ne les laisse pas croître dans leur orgueil, tandis qu'elle ne touche pas aux objets moins élevés! Vois-tu comme l'éclair de Dieu s'abat toujours sur les monuments, sur les arbres les plus hauts! C'est que Dieu aime à briser ce qui s'élève. De même aussi une grande armée est défaite par une poignée d'hommes, quand Dieu par jalousie frappe

ces foules immenses d'une terreur subite ou de son tonnerre, et les met honteusement à néant. Car Dieu ne souffre point qu'un autre que lui s'estime grand.

Il serait facile de multiplier les citations. Contentons-nous de faire remarquer le sérieux et la profondeur de cette conception des choses, et la précision sereine de son exécution. Hérodote est avant tout un philosophe grec ; il l'est sur le terrain des croyances religieuses comme des faits. Il ne peut s'empêcher de remarquer que les différents cultes ont des mythes communs, surtout dans leurs fêtes, dans leurs rites mystérieux. Il tire de là une double conclusion : c'est que les nations qui pratiquent ces cultes ont de commun, soit la tradition, soit le sentiment religieux ; et qu'il convient de garder sur tout cela un pieux et timide silence. Plus tard, au contraire, les stoïciens et les néo-platoniciens dévoilèrent les mystères pour les expliquer, au mépris du serment imposé aux initiés.

Il y a donc deux grandes choses dans la conscience de Dieu telle que la ressent Hérodote. Il reconnaît comme une vérité divine la vérité historique, et consacre sa vie à la découvrir, à l'exposer ; puis, dans l'histoire du genre humain, il reconnaît l'action d'un ordre universel et moral, et, cet ordre, il l'expose aux regards des hommes : deux choses que personne n'avait faites avant lui ; deux choses qui font de lui un prophète et que nous retrouvons, quoique autrement formulées et autrement combinées, chez un autre de ses contemporains, un peu plus jeune que lui. Ce sera le second prophète de l'histoire.

2. THUCYDIDE D'ATHÈNES

La prophétie historique, la conscience de Dieu dans l'histoire, est une révélation toute hellénique. L'Hébreu avait tiré de l'étude du passé les témoignages de la puissance de Dieu, de ses rigueurs, de ses bienfaits : l'Arya

primitif s'en était tenu, outre les personnifications de la nature, à ses demi-dieux, à ses héros, à ses chantres ; mais ce fut au Grec qu'il fut réservé de méditer et d'expliquer, avant tous les autres peuples, les rapports purement humains qui unissent les races entre elles. C'est l'épopée, son invention, qui l'a initié aux recherches historiques.

Si ce divin effort vers la vérité est déjà digne d'admiration dans les recherches d'Hérodote sur le passé, soit rapproché, soit lointain, cependant il faut faire encore un grand pas pour passer de l'histoire qui raconte les traditions à l'histoire qui expose les faits dont son auteur a été témoin, et qui regardent la société, le peuple, l'État. Ce que nous avons vu de nos yeux nous semble souvent, sous bien des rapports, plus obscur et moins bien enchaîné que les faits qu'on nous raconte d'autrefois. L'amour-propre, qui nous porte à faire de notre personne le centre des événements, et aussi l'esprit de parti, rendent bien difficile aux contemporains l'exposé de la pure vérité historique.

C'est Thucydide qui nous donne le premier et le plus merveilleux exemple de cette grande tâche, et jamais on n'a surpassé son exposition si impartiale, si calme, et pourtant si vivante.

La véritable, la sérieuse histoire ne saurait, selon nous, se concevoir sans la conscience de Dieu dans son sens le plus rigoureux, sans la foi sincère aux puissances morales. En ce qui regarde Thucydide, il nous faut limiter plus étroitement ce terrain. L'époque qu'il décrit ne reconnaissait, dans la société, d'autre lien que la communauté religieuse des fêtes et des coutumes nationales : dans l'État éclatait le principe divin, dans la société se renfermait la vie spirituelle de l'individu. Tous les historiens ont remarqué qu'après la guerre du Péloponnèse, cette lutte terrible qui dura trente ans, une grande révolution s'accomplit dans la vie religieuse comme dans la vie morale des Grecs. De nouveaux

cultes, de nouvelles fêtes, des usages nouveaux apparaissent ; la philosophie spiritualiste n'avait pas encore d'influence sur les esprits, èt la philosophie naturaliste, qui régnait avant Socrate et son école, n'était qu'un élément de dissolution et de trouble. Un discours comme celui que Thucydide met dans la bouche de Périclès, lors de la fête des morts qui suit la première expédition, aurait été aussi impossible vingt ans plus tard que l'eût été une résurrection de Sophocle ou d'Eschyle au temps où Euripide était devenu l'organe de la tragédie dégénérée. Mais le passage le plus original de Thucydide est le tableau qu'il nous donne de l'état intérieur de la Grèce, à propos des affreux massacres de Corcyre (III, 82, 83).

La cruauté, la perfidie qui se montrèrent en cette occasion semblèrent d'autant plus horribles qu'on n'avait jusque-là rien vu de pareil..... Plus tard, en effet, toute la Grèce fut ébranlée..... Le sens ordinaire des mots changea : l'audace inconsidérée fut traitée de zèle courageux, la sage temporisation de lâcheté honteuse ; la modestie ne fut plus qu'un voile cachant la pusillanimité..... On forma des alliances, non pour atteindre des avantages légitimes, mais pour renverser, dans des vues égoïstes, l'ordre de choses établi. Si l'on était fidèle à ses compagnons, ce n'était point par respect pour la loi du serment, mais par une criminelle complicité dans le mal...... Les citoyens qui n'entraient dans aucun parti étaient poursuivis à mort par les deux factions, soit parce qu'ils ne les secondaient pas, soit parce que les factieux voyaient avec envie les gens pacifiques échapper aux dangers. C'est ainsi que, grâce aux discordes, la corruption de toute sorte prit le dessus parmi les Grecs. L'honnête simplicité, toujours alliée à la noblesse de l'âme, devint un objet de risée et disparut. On ne vit plus que cabales et méfiance réciproque. On se défiait même de la parole la plus sacrée, du serment le plus terrible. Et, comme on en était venu à ne plus rien espérer de durable, chacun cherchait trop à faire adroitement son chemin, à se garder prudemment du malheur, pour pouvoir se fier aux autres. C'étaient des gens de peu de capacité qui dominaient généralement. En effet, comme leur propre médiocrité et l'intelligence de leurs adversaires devaient leur faire craindre les luttes de la parole, ils marchaient audacieusement à leur but par la force. Mais les autres, se figurant orgueilleusement qu'ils étaient capables de tout prévoir, que la violence leur

était inutile, que l'adresse suffisait pour les mener à leurs fins, ne tardaient pas à se perdre pour ne s'être point préparés à la résistance.

Nous reconnaissons parfaitement ici la pensée du grand historien, cette pensée que nous avons déjà trouvée dans un contemporain, dans Aristophane. La fleur de l'Hellade était fanée, l'ancienne morale détruite, la nature gâtée : l'anarchie, l'ambition, l'avidité, la sensualité, avaient dissous et détruit tout ce qu'il y avait eu autrefois de noble et d'élevé, même dans le cercle intime de la famille.

Une telle exposition des faits contemporains signale naturellement le premier des deux caractères prophétiques du véritable historien : la fidèle recherche de la vérité et sa fidèle observation. Le second caractère, la démonstration de l'influence divine, est voilé, il est vrai, parce qu'il n'y a point ici de solution nette ; mais il ressort de l'exposition fidèle et sérieuse des faits, comme la divinité ressort de la muette et éloquente image de marbre qu'a formée le ciseau du sculpteur.

V

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS L'ÉCOLE SOCRATIQUE, OU SOCRATE, PLATON, ARISTOTE ET LES COMMENCEMENTS DE LA SCIENCE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE.

—

Introduction.

Le siècle qui s'étend de l'arrivée de Pythagore à Crotone (532) jusqu'au commencement de la guerre du Péloponnèse (433), et que partage en deux moitiés égales la guerre de l'indépendance contre les Perses, est une de ces périodes éclatantes de l'histoire où tout semble conspirer pour porter à un degré inouï de gloire et de splendeur

une société florissante et une heureuse nation. Mais, ici comme ailleurs, on dut reconnaître que les peuples, aussi bien que les particuliers, ne sauraient supporter longtemps la prospérité, et qu'atteindre le faîte de la grandeur et le sentir, c'est ne plus faire de progrès, et faire le premier pas vers la décadence. Les trois grandes figures de cette époque, Sophocle, qui parvint à quatre-vingt-dix ans et survécut à tous les poëtes tragiques ses contemporains; Phidias, qui fleurit au temps de Périclès, une dizaine d'années avant la guerre du Péloponnèse; Socrate enfin, ont tous trois vu la fin de cet âge prospère. Socrate était né l'année même où le jeune Sophocle avait, pour la première fois, à vingt-sept ans, triomphé du grand Eschyle, et il but la ciguë sept ans après la mort du tragique. Tous trois virent éclater cette lutte fraternelle, qui dura presque autant que notre guerre de Trente-ans, et fut presque aussi sanglante, aussi funeste que les persécutions de la Rome moderne contre la liberté religieuse de l'Allemagne et de l'univers. Le chœur tragique entonnait prophétiquement ses hymnes les plus sublimes, pleins de salutaires avertissements, au moment où éclatait l'horrible guerre et où la peste ravageait Athènes. Le prophète de la philosophie combattit aussi en bon citoyen. Ce fut vers cette époque qu'il prit la grande résolution d'essayer s'il pourrait sauver moralement la jeunesse patricienne : œuvre sacrée qu'il poursuivit jusqu'à sa mort.

Nous avons montré que Pythagore, déjà, vers 530, avait reconnu dans l'univers l'œuvre harmonieuse d'un esprit doué de conscience, et que, dans ses lois éternelles réglées par les rapports des nombres, il avait reconnu les lois d'un monde moral aussi bien que d'un monde physique. Au pôle opposé de la philosophie hellénique, l'école ionique de Thalès avait recherché de préférence les lois du monde physique : la matière avait là prédominé. Cependant, même de ce côté, Anaxagore, vers 445, faisait

ressortir la puissance progressive de la Divinité, soit dans la nature, soit dans l'histoire. Il disait :

L'Esprit a commencé tout petitement la révolution qu'il doit faire : ses progrès ont été rapides, et le seront toujours davantage.

Avant Anaxagore, Héraclite, le philosophe misanthrope qui aimait à parler en énigmes, avait énoncé des idées complétement inconnues en Ionie. Ces idées, il ne les devait point à Pythagore, quoiqu'il pût devoir, comme Pythagore, certaines formules à l'élément orphique. L'essentiel, c'est qu'il reconnaît une loi divine dans les choses humaines, un ordre moral qui vise à l'unité à travers des contradictoires, et qu'il pose comme principe moral la subordination de l'individu à cette loi générale.

Il appelle le corps le tombeau de l'âme :

L'homme est un dieu mortel ; sa vie est la mort du dieu, sa mort une vie divine. Après la mort, un sort lui est réservé, qu'il n'espère point, auquel il ne croit pas.

Les dieux, qu'on appelle immortels, périront comme des inventions passagères de l'homme ; mais l'homme mortel passe par la mort dans la vraie vie, à l'heure même où il croit finir.

On nous a conservé des maximes plus précises encore sur sa croyance à la présence de Dieu dans le développement de l'humanité.

Toutes les lois humaines tirent leur substance du divin, qui est un. Ceux qui veulent parler avec raison doivent se retremper dans ce qui est commun à tous.

Que le peuple défende la loi comme un mur ; qu'il soit plus empressé d'éteindre l'orgueil que l'incendie. Qu'on ne suive cependant pas toujours la foule ; qu'on acquiesce parfois aussi à tel qui est seul, lorsqu'il parle et agit conformément à la nature.

Le plus grand bien, c'est la soumission au destin (*euarestôsis*).

Les philosophes d'Élée, aussi, avaient donc prononcé plus

d'une parole qui s'adressait à la conscience de Dieu chez les Hellènes; mais, en dehors des écoles, ces idées avaient peu d'influence. Elles se rattachaient plus ou moins à des théories de physique spéculative, nécessairement bien faibles dans l'ignorance où l'on était de la nature. La vie politique, d'ailleurs, absorbait tout et se reliait essentiellement à la religion et à la vie publique et politique. Athènes, enfin, après les guerres médiques, était devenue le centre de la vie grecque, à tel point qu'aucun mouvement intellectuel ne pouvait arriver à quelque importance s'il ne sortait de son sein. Or, les Athéniens ne goûtaient nullement les philosophes étrangers qui semblaient vouloir porter atteinte à leur foi. Anaxagore, qui s'établit à Athènes, après les guerres des Perses, pour y enseigner sa philosophie, fut accusé, dans sa vieillesse, d'impiété, et eût été mis à mort, si Périclès et une prompte fuite ne l'eussent dérobé à la colère des Athéniens. Les doctrines de la matière éternelle et du mouvement éternel choquaient le peuple et lui semblaient hétérodoxes et contraires au bien de l'État, tandis que les sophistes, bien autrement dangereux, ne lui paraissaient que des philosophes pratiques; séduit par leurs flatteries, il les laissait parler sans entrave.

C'est dans ces circonstances que parut Socrate.

1. SOCRATE.

Ce fut vers 425 que Socrate commença, à Athènes, ses prédications de philosophie populaire sur la situation morale de cette époque. Nous avons déjà cité les témoignages éclatants d'Aristophane et de Thucydide ; ajoutons-y maintenant le témoignage que nous offre Xénophon à son insu. La peinture que Xénophon nous fait des rapports de Socrate avec les jeunes patriciens et des idées sociales de l'aristocratie athénienne, nous montre l'abîme intellectuel et mo-

ral qui séparait Socrate de ses contemporains. Quelque insuffisante que soit l'autorité de Xénophon, quelque bornée qu'ait été la portée de son esprit, il a nettement saisi et fidèlement exprimé les parties élémentaires et la marche de l'enseignement socratique. C'est là que nous retrouvons les lieux communs de bon sens pratique qui remplaçaient dans la conscience des jeunes patriciens d'Athènes la crainte des dieux et celle de l'enfer et de ses châtiments. On peut ramener ces règles de conduite au désir de jouir et à celui d'acquérir, double manifestation de l'amour de soi, identiques au fond et également étrangères à la morale. La maxime capitale de la jeunesse athénienne est celle-ci : Cherche ce qui est utile, acquiers et jouis, mais en prenant garde aux conséquences. La notion du bien moral qu'on doit aimer pour lui-même était si étrangère aux caractères les plus honnêtes, que Socrate, pour les ramener à d'autres idées, dut suivre sa méthode pas à pas avec une rigueur qui nous semblerait aujourd'hui puérile. Cette méthode consistait à remonter jusqu'au principe fondamental, jusqu'à la base première où s'appuyaient les jeunes gens et leurs maîtres, les sophistes; par une série de déductions rigoureuses, Socrate obligeait ses adversaires à reconnaître que leur principe d'intérêt personnel n'était pas d'accord avec la raison, et entraînait l'esprit à des contradictions sans nombre. Puis Socrate, afin qu'ils éprouvassent par leur propre expérience si cette question susciterait en eux quelque aspiration plus sérieuse et plus profonde, les amenait à se demander à eux-mêmes : Que sont donc, en réalité, le vrai et le bien?

Avant Socrate, les sophistes n'enseignaient aux jeunes gens nobles et riches que l'art de persuader les autres et non celui d'acquérir pour eux-mêmes une conviction quelconque et de croire à une vérité, fruit de la réflexion et de l'expérience personnelles. Tout au plus s'élevaient-ils jus-

qu'à la notion de l'intérêt bien entendu, avec des formules dignes des encyclopédistes du siècle dernier.

Comment pouvait, dans un milieu pareil, naître et se développer la vraie moralité, qui ne peut être que la fille d'une conscience de Dieu très-épurée? Ce n'était pas le règne de la démocratie qui avait amené cet état de choses; l'aristocratie montrait bien, toutes les fois qu'elle arrivait au pouvoir, qu'elle était la classe la plus corrompue de la nation. Pour la monarchie absolue, les Pisistratides, par leur conduite immorale et sacrilége, l'avaient rendue l'objet d'une haine implacable, et l'établissement d'une royauté légale était évidemment impossible, bien que Socrate la distinguât nettement de la tyrannie.

Quant à épurer la religion populaire, un philosophe, un prophète de l'esprit, ne pouvait y songer qu'en prenant l'attitude où se plaça Socrate vis-à-vis d'elle. Le sort des pythagoriciens avait fait éclater l'impuissance des tentatives des philosophes-législateurs. C'est du dedans que devait partir la réforme, c'est sur la conscience des hommes éclairés qu'il fallait agir. Nous empruntons à l'*Histoire de la philosophie* de Brandis le résumé de la doctrine socratique sur cette grande question.

La religion populaire, disait Socrate, consiste en rites sacrés et en légendes sur les dieux et les héros. Les rites ont été institués par les ancêtres, et non-seulement la gloire de la cité est intéressée à la conservation de ces usages, mais les prières qui en font partie sont agréables à la divinité. Tout bon citoyen doit donc prendre part aux sacrifices, aux fêtes du culte public, et, dans toutes les circonstances solennelles de sa vie, il doit se conformer aux pratiques réglées par la loi. Ce me semble, dit Socrate dans le *Phèdre*, une peine inutile, un labeur insensé, que de chercher à expliquer, par la raison ou par l'histoire, les légendes sacrées; cette tentative dût-elle quelquefois réus-

sir, il restera toujours une foule de mythes, de traditions merveilleuses, que cette critique ne saura jamais expliquer. J'attache, continue Socrate, une bien autre importance aux symboles que nous rencontrons dans les Mystères, dans les écrits des Orphiques ou d'autres théologiens. C'est à cette classe de traditions qu'appartient ce qu'on dit de l'âme et de sa destinée, de son séjour dans ce monde comme dans une prison ou dans un poste qu'il ne lui est pas permis d'abandonner, et d'autres maximes semblables. Je ne suis pas moi-même initié, mais je ne détourne personne de se faire initier à ces mystères. Qu'avant tout, néanmoins, l'homme qui veut connaître la vérité descende dans son propre cœur, et qu'il y acquière par une réflexion sérieuse et persévérante une notion claire du vrai et du bien. C'est vers ce but qu'ont tendu tous mes efforts à travers de longues années de méditation, et j'ai parcouru toutes les routes de sagesse et de développement moral qui se sont présentées à moi. Ma mission est désormais d'enseigner aux autres la vérité que j'ai trouvée pour moi-même ; par le travail de la pensée pure, je dois faire jaillir, des principes que m'a révélés ma conscience, les conséquences qu'ils renferment, et conquérir la certitude, qui est la garantie unique, infaillible, du vrai bonheur dans cette vie. Le vrai et le bien existent et sont identiques; c'est ce que prouvent à la fois la raison et l'expérience.

Socrate, l'Isaïe d'Athènes prêche la philosophie, la langue véritable de l'esprit aryen; il commence par rendre manifestes toutes les erreurs dans lesquelles est tombée la raison humaine, et finit par démontrer à l'homme que le vrai et le bien ne sont pas des conceptions subjectives de notre esprit, mais bien des vérités éternelles et divines. La connaissance pleine et entière de ces vérités n'appartient qu'à Dieu; pour l'homme, la vraie sagesse est de reconnaître qu'il n'a pas cette connaissance : c'est cet aveu de

notre faiblesse qui m'a valu, dit Socrate, d'être proclamé par l'oracle de Delphes le plus sage des Grecs.

La conscience de Dieu dans l'humanité est par conséquent innée à l'esprit de l'homme et possède une valeur objective réelle. Mais le Grec et en particulier l'Athénien ont de plus une image de l'ordre moral du monde dans leur législation, dans la constitution censée invariable de l'État, dans l'autorité inviolable attachée aux lois qui régissent la société. Ce fut pour ne pas désobéir à ces lois que Socrate refusa de s'évader de sa prison après son arrêt. Et si, à sa dernière heure, il ordonna à son disciple de sacrifier un coq à Esculape pour lui rendre grâce de sa guérison, ce ne fut certes pas plus raillerie qu'hypocrisie. Il entendit par là montrer au peuple qu'il regardait la mort comme un bienfait de la Divinité qui le guérissait des tourments de la vie.

Tout ce qu'il y a de grand, de profond, de vraiment philosophique dans la conscience de Dieu chez les deux immortels disciples de Socrate, remonte à Socrate, comme théorie et comme pratique. Pour le caractère et la grandeur morale, Socrate est bien au-dessus de Platon et d'Aristote, et tous deux reconnaissent en lui le père spirituel de la vraie philosophie.

On a dit que Socrate avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre : le vrai sens de ce mot est que Socrate a renoncé aux théories abstraites, aux spéculations *a priori* pour fonder toute philosophie sur l'expérience, sur le témoignage de la conscience et de la raison. Essayons d'esquisser en quelques traits généraux les éléments caractéristiques de la conscience de Dieu dans l'histoire chez Socrate.

La science et la morale sont sœurs ; la raison et la conscience en font foi ; le vrai est le bien, le bien est le vrai. Le bien n'est pas l'intérêt ni le plaisir ; il perd son caractère moral lorsqu'il n'est pas pratiqué d'une manière com-

plétement désintéressée ; le bien seul assure à l'homme la sagesse et le bonheur. Le bien a son siége dans l'homme intérieur, il éclate au dehors par les bonnes actions. Aussi l'âme est-elle nécessairement immortelle, parce que la personnalité, douée de pensée et de volonté, loin de procéder de la nature où tout est dans un perpétuel changement, est au contraire le principe de l'univers et la loi morale du monde. C'est pourquoi il faudra que, tôt ou tard, le bien triomphe parmi les hommes, et c'est dans la foi à ce triomphe que consiste la vraie piété.

Mais la conscience de Dieu chez Socrate avait de bonne heure atteint un développement, une perfection qui dépassaient de beaucoup toutes ses conceptions rationnelles. Il n'y avait même pas de rapport très-saisissable, bien qu'il n'y eût pas de contradiction formelle, entre les résultats auxquels l'avait conduit l'intuition et ceux qu'il devait à la raison réfléchie. La nature l'avait si richement doué quant au sentiment religieux, elle l'avait tellement rapproché de Dieu par la perfection morale, que tous ses efforts intellectuels, que tout le travail de sa raison, si recommandables qu'ils soient, semblent presque hors de proportion avec la grandeur des éléments de vertu, de religion innés en lui et qui éclatent spontanément. Nous faisons allusion à cette voix intérieure qu'il appelait « le divin en nous, » qui lui parlait si souvent, et qui, peu de temps avant sa mort, se révéla à lui dans une vision prophétique. Il est facile de s'éclaircir sur ce point si important de la vie de Socrate, en écartant à la fois les négations superficielles des philosophes du dix-huitième siècle, qui, sans examen sérieux, n'ont vu là qu'une fable, et aussi les interprétations crédules et superstitieuses des philosophes mystiques de la fin de l'antiquité sur le *démon de Socrate*. Remontons aux documents originaux, afin que nos lecteurs puissent se former de ce fait capital une opinion indépendante.

Pour ce qui est de la vision prophétique, nous avons le témoignage même de Socrate dans ce dialogue d'une authenticité incontestable, qui a eu lieu le troisième jour avant la mort de Socrate, dans le *Criton*. Ses amis avaient appris la veille que le vaisseau sacré, de retour de Délos, avait atteint déjà le promontoire de Sunium, et qu'il entrerait le lendemain au Pirée. Au retour du vaisseau devait expirer le délai accordé aux condamnés par une coutume antique et sacrée, et l'entrée du vaisseau dans le port ne devait précéder l'exécution que d'un seul jour ; Socrate devait donc mourir le lendemain. Ses amis pénètrent avant l'aube dans la prison. Ils le trouvent plongé dans le plus calme sommeil. Socrate se réveille, leur demande à quel hasard il doit de les voir de si bonne heure, et ils lui révèlent l'imminence de la catastrophe. Socrate alors leur dit que, comme il doit mourir le lendemain de l'arrivée du vaisseau, il ne pense pas que le vaisseau arrive ce jour même, mais le jour suivant seulement. Ses amis s'en étonnent ; voici la raison qu'il leur en donne :

Je le conjecture d'un songe que j'ai eu cette nuit, il n'y a qu'un moment... Il m'a semblé voir une femme belle et majestueuse, vêtue de blanc, s'avancer vers moi, m'appeler, et me dire :
« Socrate, dans trois jours tu seras arrivé à la fertile Phthie. »

Ce sont les paroles d'Achille dans l'*Iliade*, lorsqu'il parle de son retour dans la patrie. Ainsi c'est vers la patrie que Socrate se sentait appelé par cette radieuse apparition. Ce retard prédit par Socrate se réalisa. Aucun helléniste n'a jamais pris cette anecdote pour un symbole ni une fiction et n'a douté qu'il y eût là un fait historique. Les hommes qui nient la faculté des *voyants* sont dans la nécessité de regarder Socrate et Platon comme des imposteurs, ou de ne voir qu'un hasard inexplicable dans la concordance de la vision de Socrate et du retard de l'arrivée du vaisseau.

Ce fait d'ailleurs n'est pas unique dans son genre. Toute vi-

sion prophétique peut, en définitive, se ramener à une perception intérieure, à cet état mental exceptionnel où le visionnaire ne perd pas la mémoire. Socrate entendait au dedans de lui une voix divine qui lui faisait voir d'avance les suites de ses actions ; il n'en faisait un secret à personne, pas plus qu'il n'en prenait de l'orgueil. C'est même cet aveu qui fournit le point capital de l'accusation d'impiété qu'on lui intenta. C'est ce que nous montre l'*Apologie* de Socrate, qui nous a été conservée textuellement par Platon. Voici, dit Socrate, le chef d'accusation :

Socrate est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens, ne reconnaît pas la religion de l'État, et met à la place des extravagances *démoniaques*.

Socrate revient à plusieurs reprises sur cette question, dans le passage où il se justifie devant le peuple de n'avoir plus pris part aux affaires publiques, depuis le jour où, après la bataille des Arginuses, il s'était en vain opposé à la condamnation capitale illégalement prononcée contre les dix généraux.

Peut-être paraîtra-t-il inconséquent que je me sois mêlé de donner à chacun de vous des avis en particulier, et que je n'aie jamais eu le courage de me trouver dans les assemblées du peuple pour donner mes conseils à la république. Ce qui m'en a empêché, Athéniens, c'est ce je ne sais quoi de divin et de démoniaque, dont vous m'avez si souvent entendu parler, et dont Mélitus, pour plaisanter, a fait un chef d'accusation contre moi. Ce phénomène extraordinaire s'est manifesté en moi dès mon enfance ; c'est une voix qui ne se fait entendre que pour me détourner de ce que j'ai résolu, car jamais elle ne m'exhorte à rien entreprendre ; c'est elle qui s'est opposée à moi, quand j'ai voulu me mêler des affaires de la république, et elle s'y est opposée fort à propos ; car sachez bien qu'il y a longtemps que je ne serais plus en vie, si je m'étais mêlé des affaires publiques, et je n'y aurais rien gagné ni pour vous, ni pour moi. Ne vous fâchez point, je vous en conjure, si je vous dis la vérité. Non, quiconque prétendra lutter ouvertement contre les passions d'un peuple, celui d'Athènes ou tout autre ; quiconque prétendra empêcher qu'il se commette rien d'injuste ou d'illégal dans un État, ne le fera jamais impunément ; il faut, de toute nécessité, que

celui qui veut enseigner ce qui est juste, s'il souhaite vivre quelque temps demeure simple particulier et ne prenne aucune part au gouvernement.

Enfin, la condamnation prononcée, Socrate revient encore une fois à cette voix intérieure et divine ; il l'appelle ici prophétie, là signe de Dieu. Puis, s'adressant à ses vrais juges, à ceux qui ont voté son acquittement, il leur dit :

Vous, juges, et en vous appelant ainsi, je vous donne le nom que vous méritez, il m'est arrivé aujourd'hui quelque chose d'extraordinaire. Cette inspiration prophétique qui n'a cessé de se faire entendre à moi dans tout le cours de ma vie ; qui, dans les moindres occasions, n'a jamais manqué de me détourner de tout ce que j'allais faire de mal, aujourd'hui qu'il m'arrive ce que vous voyez, ce qu'on pourrait prendre et ce qu'on prend, en effet, pour le plus grand de tous les maux, cette voix divine a gardé le silence ; elle ne m'a arrêté ni ce matin, quand je suis sorti de ma maison, ni quand je suis venu devant ce tribunal, ni tandis que je parlais, ni quand j'allais dire quelque chose. Cependant, dans beaucoup d'autres circonstances, elle est venue m'interrompre au milieu de mon discours ; mais aujourd'hui elle ne s'est opposée à aucune de mes actions, à aucune de mes paroles. Quelle en peut être la raison ? Je vais vous le dire : c'est que ce qui m'arrive est, selon toute vraisemblance, un bien ; et nous nous trompons, sans doute, si nous pensons que la mort soit un mal. Une preuve évidente pour moi, c'est qu'infailliblement, si j'eusse été pour mal faire aujourd'hui, le signe ordinaire m'en eût averti.

Voici ce qui résulte de tout cela :

1° Ce que Socrate appelait le démoniaque, le divin en lui, était une voix intérieure ; ce n'était pas un démon, un génie qui l'accompagnait invisible et présent ;

2° Cette voix de l'âme ne faisait jamais que dissuader ; elle était pour ainsi dire toute négative ;

3° Cette voix intime, Socrate la regardait comme un signe divin qu'il devait suivre ;

4° Cette voix n'était pas tout à fait identique avec la conscience, avec cette voix qui détourne aussi l'homme de toute action immorale et déraisonnable ; car le démon de Socrate le faisait aussi renoncer quelquefois à une action en

elle-même raisonnable et morale, mais inopportune;

5° Elle était bien moins encore un avertissement de l'intérêt ou de la peur. Socrate le dit expressément.

En résumé, le démon de Socrate est la conscience devenue prophétique. La destinée de chaque homme trouve, dans les événements extérieurs, dans des phénomènes qui lui semblent étrangers, des aides qui facilitent ou des obstacles qui arrêtent son accomplissement. Dès que la personnalité morale s'est librement développée, il faut donc que l'âme perçoive, avec une intuition de plus en plus vive, ces secours ou ces empêchements que lui envoient les circonstances. Cette intuition est donc l'instinct moral; elle rend à l'homme moral les mêmes services que l'instinct animal rend à l'homme physique; elle lui montre le mal, et l'en détourne. Mais c'est là une force toute négative, et qui ne pousse jamais l'homme à l'action, parce que l'action est un effet de la volonté rationnelle et réfléchie. Ainsi, la sphère d'activité de l'instinct moral se bornera à dire à l'homme : Abstiens-toi : bien que l'action qu'il médite ne soit pas coupable en elle-même et ne soit que contraire à la destinée particulière de son être.

Nombre d'autres témoignages de Platon sur le démon de Socrate confirment pleinement notre sentiment à cet égard. On peut les chercher dans l'*Euthyphron*, l'*Euthydême*, le *Phèdre*, le *Théætète*, sans compter le *Premier Alcibiade*, que nous ne croyons pas de lui.

Rappelons seulement les belles paroles attribuées à Socrate par Platon dans sa *République*. Socrate énumère les motifs qui ont attiré d'autres esprits à l'étude de la philosophie, et y ajoute les raisons qui l'ont lui-même engagé à persister dans cette recherche de la vérité.

Pour ce qui me regarde, il ne convient guère de parler de cette voix divine qui m'avertit intérieurement; car on en trouverait à peine un autre exemple dans le passé. Or, parmi ce petit nombre d'hommes,

qui goûtent et qui ont goûté la douceur et la félicité que donne la sagesse, celui qui, en même temps, voit pleinement la folie de la multitude et l'extravagance de tous les gouvernements, prend tout cela en considération, et se tient en repos. Voyant de sa retraite l'injustice envelopper les autres hommes, il se trouve heureux s'il peut couler ici-bas des jours purs et irréprochables, et quitter cette vie avec une âme calme et sereine d'une belle espérance.

Dans cette admirable et touchante profession de foi du sage antique, nous remarquons d'abord qu'il n'entend nullement que ce conseiller intérieur et négatif le dispense des efforts les plus énergiques pour arriver à la sagesse. Il est, dit Socrate, à peine un homme avant moi (il parle, naturellement, des Grecs des temps historiques) qui ait connu cette voix intérieure, grâce aux conseils de laquelle je ne me laisse détourner de mes persévérants efforts par aucune distraction. Mais il n'y a aussi que bien peu d'hommes qui soient poussés par un instinct, par une force innée, à rechercher la sagesse comme le souverain bien, et il n'y a que ces hommes-là qui restent fidèles à eux-mêmes; armés d'une constance qui ne se dément jamais, ces hommes-là seront aussi les seuls qui sortent, pleins d'espérance, de la vie.

Socrate pose en même temps les bornes de cette faculté intuitive; donc, il n'attache à ce signe, quelque divin qu'il soit, d'autorité réelle qu'après en avoir par mainte expérience éprouvé la véracité, qu'après avoir observé longtemps la conformité des conseils de cette voix intime avec ceux de la sagesse et de la raison pratique.

Quant au dialogue, pour nous, évidemment apocryphe, intitulé *Théagès*, il a faussé et matérialisé l'idée du démon de Socrate, et c'est dans les fables qu'il en raconte qu'est la source de tous les rêves mystiques de Plutarque et des néo-platoniciens sur ce sujet.

Ce qui rattache cette question à la donnée générale de notre œuvre, c'est que l'intuition sublime dont Socrate

était doué ne pouvait naître que de la croyance à l'ordre divin du monde, à l'existence du bien comme étant la fin de l'univers et de l'histoire. Cette conclusion éclate dans les paroles prononcées par Socrate au moment le plus solennel de sa vie ; dans la péroraison de son apologie.

Ce qui m'arrive n'est pas une œuvre du hasard; non, il m'est évident qu'il valait beaucoup mieux pour moi de mourir maintenant et d'être délivré des tourments de la vie: c'est pourquoi la voix qui me détourne d'ordinaire ne s'est pas fait entendre, et je n'en veux ni à ceux qui me condamnent ni à mes accusateurs.

Ainsi, dans l'histoire de la conscience de Dieu, la voix intérieure de Socrate et la vision prophétique qui termine sa vie ne sont, comme nous l'avons déjà dit, autre chose que la faculté divinatrice, essentiellement morale, que nous avons rencontrée ailleurs chez les prophètes hébreux. Seulement, ici elle reste négative, tandis que, chez les Juifs, elle avait un caractère positif, une valeur affirmative. La voix prophétique de Socrate est aux sentences de la Pythie ce que sont les visions des prophètes aux prédictions des autres voyants sémitiques, depuis l'avide Balaam jusqu'à l'honnête Agabos qui prédit à saint Paul sa captivité. Hegel voit, dans le démon de Socrate, un moyen terme entre la prophétie tout extérieure, toute matérielle des oracles et l'intuition de l'esprit pur. Nous n'admettons pas cette définition; le démon de Socrate, est un phénomène essentiellement spirituel et tout intérieur. L'apparition d'un esprit de divination est chez Socrate comme chez les prophètes une apparition purement psychique : elle est en harmonie avec le caractère raisonnable et réfléchi de la parole et de l'action chez Socrate; elle est le fruit de sa pureté morale, le prix de son pieux amour pour la vérité. En résumé, Socrate possédait un sentiment, une intuition, que, par opposition aux miracles extérieurs, nous appellerons le miracle humain et in-

time de l'âme ; c'était l'instinct spirituel, qu'il faut reconnaître comme nous reconnaissons tous l'instinct matériel et physique. L'essence de cet instinct, c'était la sensibilité exquise qui signalait tout d'abord et sans réflexion ce qui répugnait à la vie immatérielle de Socrate, absolument comme l'instinct physique avertit l'homme de tout ce qui est contraire au développement animal du corps.

Si maintenant nous comparons la conscience de Dieu chez Socrate à ce qu'elle a été chez les autres fondateurs de sociétés ou d'écoles philosophiques ou religieuses, comme Pythagore, Bouddha, Zoroastre, nous verrons que l'originalité de Socrate consistait à ne faire entrer dans sa doctrine que les vérités dont chacun de nous peut s'assurer en interrogeant sa conscience, en s'armant de réflexion, en prêtant l'oreille aux enseignements de la raison. Il ne décriait auprès de ses disciples ni les mystères, ni les oracles, mais lui-même se tenait à l'écart de ces rites, depuis qu'il avait reconnu que tous les éléments de vérité qui s'y trouvaient contenus pouvaient mieux encore s'acquérir par l'examen, par l'étude attentive de l'âme humaine ; que cet examen de conscience en était la véritable sanction, la consécration indispensable, la pierre de touche et l'épreuve définitive. Ces institutions, disait-il, en parlant des mystères, partent d'un excellent principe ; mais, comme il y manque l'adhésion réfléchie de notre raison, elles ne font que substituer, comme la religion populaire, un culte extérieur et matériel au culte intérieur.

Ce culte extérieur et public, ce n'est pas que, du reste, il le condamnât : il s'y associait au contraire avec sincérité, tout en priant intérieurement la divinité dans le sanctuaire de sa conscience.

Si l'on poursuit sa pensée jusqu'à ses dernières conséquences, on y découvrira une conscience prophétique vraiment sublime. La différence qui sépare encore le culte

extérieur et la religion de l'âme doit disparaître, et elle disparaîtra un jour, car Dieu nous protége, comme disait Socrate.

Cette croyance intime et cet ordre d'idées trouveront bientôt leur développement dans le divin génie de Platon.

2. PLATON.

Si nous voulons nous faire, de la conscience de Dieu chez Platon et Aristote, ces deux génies qui ont tiré de la doctrine de Socrate tous les fruits qui y étaient en germe, une idée vraie et qui ne se perde pas dans l'infinité des détails, il faudra bien nous garder de tomber dans l'erreur de ces gens que la foule des arbres empêche de voir la forêt. Mais il est une aberration plus dangereuse encore ; c'est de nier la réalité même des arbres en général, parce que nous ne voyons que des hêtres et des bouleaux, des palmiers et des cyprès. Ceci nous mènerait droit au nihilisme, à la théorie de ces philosophes qui prétendent que nous ne connaissons aucun être réel, que nous ne saisissons que les phénomènes, les accidents qui distinguent entre eux le chêne et le bouleau. Ce système est la mort de la philosophie ; arrivée là, l'humanité, se croyant impuissante à saisir le vrai, se précipite avec l'insouciance aveugle du désespoir dans les bras du vice, ou bien les prêtres profitent de l'abattement des esprits et s'emparent de l'éducation des hommes. Quant aux lecteurs auxquels nous nous adressons, ils croient, eux, qu'il existe une vérité, une vérité qui se révèle dans l'histoire, et sont prêts à nous aider de leur concours dans la recherche toute d'expérience et d'observation à laquelle nous nous livrons.

Avant de rien citer de nos deux philosophes, commençons par établir quelques points préliminaires qu'on ne puisse contester :

1° Les œuvres philosophiques de Platon et d'Aristote sont en elles-mêmes, chacune dans son genre, un témoignage, d'une grandeur inouïe jusqu'alors, de ce que nous appelons la conscience humaine de Dieu dans l'histoire ;

2° Cette grandeur leur vient, dans le fond, de ce que ces deux penseurs reconnaissent et proclament l'identité du bien et du vrai, et ne séparent pas la raison de la conscience, de la volonté libre, réfléchie et morale ;

3° Dans la forme, de ce qu'ils n'affectent pas le ton tranchant des oracles, l'autorité dogmatique des théologiens, les aphorismes de prétendus inspirés, qu'ils n'ont recours qu'à la dialectique la plus serrée, à la démonstration la plus rigoureuse, pour produire la certitude ;

4° L'étude de leur conscience de Dieu n'a été commencée que par Schleiermacher et Hegel, et n'est pas encore entièrement achevée.

Platon et Aristote marchent dans la voie tracée par la conscience de Dieu de Socrate. Ils diffèrent grandement par la méthode et par beaucoup de points particuliers ; mais la conception socratique de l'univers domine tellement dans leur œuvre qu'ils semblent plutôt se compléter que se contredire. C'est à ce fond commun qu'ils doivent l'influence considérable exercée par leurs écrits sur les Pères de l'Église ; c'est grâce aux procédés tout humains de raisonnement empruntés à Socrate qu'Aristote, au moyen âge, bien qu'incomplétement connu et imparfaitement compris, a pu allumer ou du moins raviver chez les chrétiens, les juifs, les mahométans le feu divin de la connaissance réfléchie. La recherche des écrits de ces deux maîtres fut l'œuvre capitale des quinzième et seizième siècles, et l'étude scientifique, philologique et philosophique de leurs systèmes est un des plus beaux fruits de la critique de nos jours. Ces deux maîtres ont entrepris ce que personne n'avait osé avant eux ; ils ont cherché les lois de

l'esprit et par conséquent les lois de l'ordre universel, et chacun d'eux a déployé dans cette recherche une activité, une sagacité, qui n'ont pas été dépassées depuis.

Le philosophe qui trouve dans l'esprit humain l'idée du bien et du vrai et qui reconnaît la raison morale comme la forme et l'expression de ce bien idéal, non-seulement affirme par là l'existence de l'ordre moral du monde, mais proclame l'indissoluble unité de l'espèce humaine et le progrès de l'action divine dans l'humanité. Car l'esprit est essentiellement mobile et actif, il est même le seul principe de mouvement et d'activité, et personne n'a plus vivement accusé cette vérité, ne l'a établie avec plus de profondeur, ne l'a exposée avec plus d'élégance que le divin Platon. Pour Platon, c'est l'idée morale qui respire dans la réalité, qui l'anime et la vivifie, car il n'y a que l'idée qui vive réellement. Tout doit être fondé sur la raison et la justice, surtout l'État; la vraie politique, c'est la morale. Et Platon s'est servi de toutes les ressources de la dialectique pour démontrer ce grand principe; il en a établi l'éternelle vérité, tandis que, sous d'autres rapports, il s'égarait dans des utopies qui n'ont trouvé de sérieux écho ni dans l'antiquité, ni de nos jours. Platon nous fait voir que les forces qui s'offrent à nous dans la constitution de l'État se rencontrent aussi dans l'organisme de l'âme humaine. Dans l'État, trois classes d'hommes : l'une qui enseigne, l'autre qui défend, l'autre qui entretient et fait subsister le tout; dans l'âme, une subdivision analogue : l'élément raisonnable ou la connaissance, l'élément colérique ou la passion, l'élément concupiscent ou le désir. Ainsi la morale se reflète dans l'État et la politique dans l'âme, la morale est confirmée par le spectacle de la réalité, et la politique reconnaît la nécessité de ne pas mettre cette réalisation extérieure en contradiction avec le type organique, le modèle vivant, qu'elle a découvert dans l'âme indi-

viduelle. Voilà ce qui n'avait pas encore été dit, ce que le penseur et le savant ne pourront plus désormais refuser d'admettre, quelle que soit la forme sous laquelle ils s'approprient cette ingénieuse découverte.

Ce qui est moins généralement connu, c'est que, cette vérité une fois constatée, Platon l'a appliquée avec non moins de justesse à l'histoire de l'humanité. Il ne connaissait que les nations riveraines de la Méditerranée, mais il avait fait une étude approfondie de leurs usages et de leur histoire. Voici ce qu'il dit, dans le quatrième livre de la république :

Ne sommes-nous pas obligés de convenir que le caractère et les mœurs d'un État sont dans chacun des individus qui le composent? Évidemment c'est de l'individu qu'ils ont passé dans l'État. En effet, il serait ridicule de prétendre que cette énergie passionnée, qu'on attribue à certains peuples, comme les Thraces, les Scythes, et en général les habitants du Nord, ou ce goût de l'instruction qu'on peut croire naturel aux habitants de notre pays, ou cette avidité de gain qui caractérise les Phéniciens et les Égyptiens, n'étaient pas dans l'individu avant d'être dans l'État.

Pour mieux comprendre cette observation, mettons en regard, dans un tableau qui les résume, ces trois éléments de l'âme auxquels répondent, dans l'État et dans l'histoire, des phénomènes qui en sont la manifestation :

	Dans l'âme.	
La passion et l'énergie.	La pensée et la raison.	La concupiscence.
	Dans l'État.	
La protection (l'armée).	La curiosité (l'enseignement).	La soif du gain (le commerce, l'agriculture, l'industrie, etc.)
	Dans l'histoire.	
Les Thraces et les Scythes (les peuples du Nord en général).	La race hellénique.	Les Phéniciens et les Égyptiens.
Touraniens[1].	Aryas.	Sémites et Sémites primitifs (Chamites).

[1] Les Thraces étaient aryens et non touraniens. (*H. M.*)

Nous avons maintenant, grâce aux rapports de l'ethnographie avec la philosophie des langues, les meilleures raisons pour admettre que Platon, dans les bornes restreintes du monde ancien, a parfaitement saisi le caractère des trois grandes races historiques de l'humanité et qu'il en a formulé nettement les traits distinctifs dans une œuvre impérissable. Sa définition n'a rien d'hypothétique ; elle est fondée sur la connaissance des facultés de l'âme humaine, seule base sur laquelle on puisse élever une ethnographie sérieuse. Platon a donc pris pour point de départ, dans son étude du monde et de l'histoire, le principe central de toute croyance à l'ordre universel ; il a admis que toutes les œuvres de l'homme, langue et politique, législation et morale, sont les effets organiques de l'instinct propre, de la force vitale déposés dans chaque individu, et que, par conséquent, les nations et les phases de leur histoire ne sont que la généralisation de ce que donne l'organisme individuel.

Dans cette conception de l'État, modelée sur la nature humaine, est en germe la loi du progrès. Comme, d'après Platon, le but de la destinée de l'homme est d'assurer à la partie raisonnable et intelligente de son être une prépondérance croissante, Platon, en rapprochant la constitution de la société de celle de l'âme humaine, doit avoir pressenti pour l'humanité un progrès analogue à celui qu'il concevait pour l'individu. Le monde devait s'helléniser, pour ainsi dire, et n'est-ce pas là ce qui est arrivé, ce qui arrive encore tous les jours ?

Le pressentiment du progrès continu qui devait être la loi du monde se trouve exprimé dans maints passages. Les *Lois* proclament que le principe de toute action doit être le même que celui de l'ordre universel, culte et pratique du souverain bien, dévouement de l'individu au bien général. L'exposition métaphysique du *Timée* repose sur cette pen-

sée et tend à montrer que le bien est non-seulement le principe de l'existence de tout être, mais la condition du *devenir*, du développement de l'existence. Dépouillons cette idée de la forme scientifique qui l'enveloppe, et nous verrons que le fond, que l'essence en est la conscience de Dieu socratique.

Les principes que proclame le *Timée* et qui se lient intimement aux dernières conclusions tirées dans la *République* peuvent se ramener à douze. Nous allons les résumer ici :

1. Ce qui est de tout temps, et qui reste toujours identique, doit être distingué de ce qui naît et renaît sans cesse, sans exister jamais.

2. L'un, qui est toujours le même, est conçu par la pensée, et produit une certitude rationnelle; l'autre tombe sous la prise des sens et non de l'intelligence, et ne produit qu'une opinion.

3. Tout ce qui naît procède nécessairement d'une cause, car rien de ce qui est né ne peut être conçu sans cause.

4. L'univers est né, car il est visible, tangible et corporel; et, puisque tout ce qui est sensible naît et périt, et que tout ce qui naît doit venir de quelque cause, il est le produit d'une cause.

5. Cette cause, nous l'appelons Dieu. Dieu est le Bien : or l'univers est ce qu'il y a de plus beau, puisqu'il est plus beau que les parties qui le composent ; et, le Beau n'étant que la manifestation complète du Bien, l'univers ne saurait être que l'expression fidèle du Bien suprême, et l'être éternel doit en être le prototype.

6. Cette sollicitude bienveillante (providence, *pronoia*) de Dieu est considérée avec raison comme le cause première de la naissance de l'univers.

7. Le divin, dans le monde visible, c'est l'ordre, la pensée d'unité que Dieu y a révélée. Voici comment Platon exprime cette idée : « Dieu a trouvé le monde visible dans un mouvement désordonné et y a mis l'ordre, car l'ordre répond à son essence. »

8. L'esprit conscient de l'univers est ce qu'il y a de plus élevé. C'est ce que Platon exprime de la manière suivante : « Ce qui est doué de raison est plus beau que ce qui est privé de pensée : or, sans âme, rien ne saurait participer à la raison; c'est pourquoi Dieu prête à l'âme (de l'univers) la raison et au corps (de l'univers) la beauté, formant ainsi l'union, le *Cosmos*. Procédant de cette pensée, Dieu l'identifia à l'idée de la création, laquelle renferme tout ce qui vit, individus et genres. Enfin, comme cette idée de Dieu renferme en elle toutes les choses vivantes qu'on puisse imaginer, cet univers nous

comprend, ainsi que toutes les créatures visibles en dehors de nous (§ 9 à 11).

9. L'unité de la pensée éternelle donne l'unité à ce qui est visible. Platon dit : « Il n'y a qu'un seul ciel (univers), et il n'y a ni deux mondes, ni un nombre infini de mondes; ce ciel fut et sera unique, seul. Or, de même que l'auteur de l'univers est le Dieu éternel, l'âme de l'univers est le Dieu qui se produit (§ 12), et il s'appelle le Dieu heureux qui se suffit à lui-même » (§ 13 cf. plus loin, la fin du *Timée*).

10. Le temps est la détermination du mouvement dans ce qui est devenu (Brandis). Cette pensée, le *Timée* l'exprime de la sorte : « Dieu reconnut dans le monde son image, et forma le temps comme une image mobile, progressive, impérissable, de l'infini qui reste éternellement un. Le passé et le futur équivalent à ce qui se produit dans le temps : le présent équivaut à ce qui est éternel. Le prototype est immuable dans son éternité, tandis que le temps se produit et se reproduit constamment (§ 14). »

11. La pensée éternelle de la création est innée dans l'homme et ne lui vient pas du monde extérieur. A côté de ce qui est irrationnel, Dieu mit dans l'âme de l'homme la raison, et il l'y mit de deux manières : d'abord sous la forme de l'intelligence de ce qui est visible, de la notion des genres et espèces donnés aux choses par Dieu; puis sous forme de conscience de l'éternel lui-même, de l'être immuable et conscient de toutes choses, d'où suit naturellement l'immortalité de l'âme. Voici comment le langage mythique exprime cette pensée : « Quant aux autres êtres vivants, Dieu les fit créer par des dieux inférieurs; mais il créa lui-même l'âme humaine d'après les mêmes lois de formation et de composition et des mêmes éléments qui avaient contribué à la création des dieux; seulement, ce qu'il y avait de meilleur avait déjà été employé par cette création. Les trois éléments qui constituent la composition du grand et du petit monde (l'univers et l'homme), sont : ce qui est égal à lui-même (l'éternel), l'autre (la matière) et l'essence (la forme). Il est évident que ce qui est égal à lui-même est l'être véritable et éternel, toujours présent, exempt de contradiction; l'autre est pour nous ce qui lui est opposé, c'est-à-dire ce qui est dans un courant continuel, ce qui dépend toujours, ce qui n'a ni raison, ni mesure. L'essence enfin, la forme, ne saurait être que l'idée du genre et de l'espèce, grâce à laquelle toute chose individuelle conserve son existence dans le temps et l'espace. Cette idée n'est pas dans ce qui se produit, dans ce qui est mobile et individuel, elle est dans la pensée et l'ensemble. L'essence donc, la forme, dans les âmes individuelles, n'est autre chose que l'idée de l'humanité qui se retrouve dans chacune d'elles. Dans leur premier état, ces âmes humaines, formées d'après des lois divines, furent associées aux étoiles, et

leur sont égales en nombre (§ 17); puis, d'après la loi de la nécessité, elles furent implantées dans des corps. Elles peuvent sur la terre s'abaisser par leur faute : alors elles retombent, après la mort, dans une condition inférieure : l'homme renaît femme[1], puis tombe dans des formes animales, et ces métamorphoses des âmes n'ont un terme que lorsque, grâce à la force de l'éternel qui agit en elles, elles vainquent ce qui est irrationnel par ce qui est rationnel. Mais celui qui passe bien le temps qui lui est mesuré sur terre, retourne à sa première étoile et y mènera une vie qui répondra à sa vie première.

12. L'homme peut se faire une idée claire de la conscience de Dieu en appliquant sa conscience innée à la contemplation de l'univers. La naissance et les commencements se dérobent à l'intelligence rationnelle. D'après Platon, le monde est né de la nécessité et de la sagesse. Mais, quant aux commencements, le sage ne saurait les indiquer dignement et avec vérité : tout ce qu'il peut, c'est de dire des choses plus vraisemblables que ce que l'on a dit avant lui (§ 21).

Ces conceptions du *Timée*, indépendantes de toute hypothèse physique et faciles à dépouiller de leur voile poétique, bien qu'elles n'aient pas été comprises dans toute leur pureté, ont exercé la plus grande influence sur le développement de l'idée divine dans les siècles qui ont suivi. Elles n'avaient jamais été développées ainsi ; l'idée qui en forme le fond n'avait même jamais été formulée avant Socrate, pas même par Anaxagore et Pythagore. Platon, tout au contraire, les développa avec méthode depuis ses premiers écrits jusqu'à sa *Politique;* la philosophie entière de Platon, par la sublimité de ses idées, la vigueur de sa dialectique, la grâce de son style, a exercé une influence puissante et indélébile sur le monde gréco-romain, bien qu'elle n'ait pu le préserver de la corruption qui a fini par le livrer aux Barbares ; mais, ce qui nous importe le plus, c'est cette partie de la métaphysique qui se relie si étroitement au christianisme. Le terme de *Monogènes* (*Unigenitus* chez Cicéron ; *Unigena*) apparaît pour la première fois dans le sens métaphysique près de quatre siècles avant Jésus-

[1] Cette idée de l'infériorité de la femme se rattache aux erreurs du livre de la *République* sur les rapports des sexes. H. M.

Christ, et cinq avant que l'Évangile de saint Jean l'attribue à la manifestation humaine du Verbe éternel. Ce terme, entendu comme le fait Platon, ne vient ni de l'Ancien Testament ni du reste du monde sémitique, bien que l'idée qu'il exprime ne leur soit pas étrangère. C'est Alexandrie qui relie les deux mondes grec et sémitique sur ce point, par la philosophie spéculative des juifs hellénistes, que représente à nos yeux le célèbre contemporain de Jésus, Philon, mais qui avait alors déjà plus d'un siècle d'existence.

Le *Verbe* (*logos*), considéré comme Dieu, se rencontre chez Philon seul, et par là s'accomplit la fusion helléno-judaïque ; mais, avant Philon, la *Sophia*, la Sagesse divine des *Proverbes* de Salomon, avait déjà trouvé une forme métaphysique dans l'*Ecclésiaste* (environ cent ans avant Jésus-Christ), qui s'empara d'une antique expression hébraïque pour désigner la volonté et la pensée créatrice de Dieu, le *verbe de Dieu*. Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, cette expression est rendue par *logos ;* puis chez Philon elle s'applique à Dieu même, mais ce n'est encore pour lui que Dieu considéré sous un certain aspect, et non une personne distincte en Dieu. Cette idée des personnes, nul, avant les théologiens chrétiens, ne l'a transportée de la sphère humaine dans la sphère divine, du monde phénoménal à l'Être éternel. Le *Prosôpon*, la face de Dieu, chez les premiers Pères de l'Église, n'est pas la personne, ce n'est que l'apparition, la manifestation de Dieu dans le sens de l'Ancien Testament. Ils n'entendent par personne, dans notre sens, que Jésus-Christ seul, qui est la réalisation du *logos* dans la nature humaine (dans la chair).

Tel est le rapport extérieur, historique entre le sémitisme et l'hellénisme. On n'en peut comprendre la valeur sans étudier l'idée platonique en elle-même. Quel droit

Platon avait-il d'appeler, au figuré, l'univers le Fils unique de Dieu ? La relation entre la pensée fondamentale du système et l'expression symbolique est évidemment très-peu serrée. Supposons avec Platon que l'univers, le *cosmos*, porte en lui la pensée éternelle de Dieu, révélée ainsi dans le temps et l'espace, et que par conséquent il diffère de cette pensée même comme de l'être diffère le devenir, de l'Être éternel l'être manifesté. En tous cas on n'a guère trouvé jusqu'ici de formule plus simple et plus convenable pour distinguer Dieu de l'univers sans les séparer, pour les unir sans les confondre. Celui qui veut y voir du panthéisme doit s'attendre aussi à en trouver dans l'Évangile. Or, il suit de là sans nul doute que le monde forme une unité, car autrement on serait obligé de nier l'unité de la raison divine. Comme il n'y a qu'une seule raison divine, il ne peut y avoir qu'un seul univers. Cependant, si nous enlevons à l'expression *monogènes* ce qu'elle a de symbolique et de mythique, comme Platon le réclame évidemment, comment arriverons-nous à la vraie personnalité cachée dans cet univers qui est un tout ? La conscience ne lui fait-elle pas défaut ? La raison connaît-elle d'autre personnalité morale que celle de l'individu conscient ? D'un autre côté, Platon peut-il concevoir logiquement l'idée d'un Dieu personnel, lui chez qui l'idée de Dieu est tout à fait générale, est simplement l'idée de l'éternel, de ce qui est éternellement identique à lui-même, de ce qui est au fond de toute chose, et qui ne tient ni au temps ni à l'espace ?

Platon, pas plus qu'Aristote, pas plus qu'aucun philosophe, ne concevait un Dieu personnel en ce sens, un être suprême. L'idée du Fils unique de Dieu a pour fondement évident quelque chose d'humain[1]. Cet humain, on n'a

[1] Sur ces questions, v. le *Saint-Paul* de Jean Reynaud, dans ses *Études encyclopédiques*, t. Ier. H. M.

pas le droit de le prêter à ce qui est éternel, et l'on a bien moins encore le droit de placer au centre du macrocosme la personnalité humaine du microcosme. Personnalité suppose conscience, et c'est précisément la conscience qui fait défaut à l'univers, à la nature, à l'image de Dieu dans le temps et l'espace. La conclusion de Platon, si l'on se place à ce point de vue, n'est donc nullement justifiée. Mais elle ne contredit pas moins la conscience intime de l'homme. L'âme, en tant qu'unité de l'homme moral, ne veut ni ne peut rester dans un rapport direct, immédiat avec le monde extérieur : le monde est son opposé, et c'est Dieu qui forme le trait d'union entre eux. La voie du commerce de l'âme avec l'univers passe donc par l'esprit conscient, c'est-à-dire par Dieu. La raison ne peut se figurer une raison que dans Dieu et dans l'homme, c'est-à-dire en ce qui a conscience. L'homme est le but de Dieu lorsqu'il médite le monde, comme Dieu de son côté est l'objet direct de la pensée humaine, de l'amour, de l'adoration. Que sont soleil, lunes et étoiles pour l'homme, pour la conscience de l'homme, qui sent le divin en lui-même? Ce sont des êtres qui, sans le savoir, suivent leur loi de gravitation innée, et qui, selon les effets de la lumière et de la chaleur, produisent et conservent ce qu'il leur est donné de produire et de conserver, en restant éternellement privés de conscience; tandis que l'homme approfondit « les profondeurs de la divinité, » reconnaît les lois prescrites à ces corps célestes, et les reconnaît comme lois générales, applicables à tous les corps cosmiques, même à ceux qui lui sont inconnus. Peut-être faut-il chercher la justification de la proposition platonicienne dans l'idée de l'humanité opposée à l'individu; mais cette pensée n'est développée philosophiquement ni par Platon ni par Aristote.

Platon a donc fait une sorte de bond, au lieu d'une transition, dans la huitième proposition. L'expression *monogè-*

nes, dans le sens métaphysique, est étrangère à l'école judaïque de Philon, et ce n'est pas de là qu'est sortie l'idée du *logos;* car le *logos* n'est pour cette école que la raison attribuée à Dieu et qui crée le monde. Platon était bien plus près que Philon de l'idée de la personnalité morale en Dieu ; et Platon, en faisant parler Socrate dans le *Phédon*, en était plus près que Platon dans le *Timée.*

Platon dépasse Philon ; Jean l'Évangéliste et la communauté chrétienne dépasseront à leur tour Platon, par ce grand fait de reconnaître en Jésus la manifestation du *logos*. La personnalité véritable, celle qui a conscience d'elle-même, qui se manifeste dans l'histoire, avait fait défaut jusque-là : le *Fils de l'homme*, en d'autres termes l'homme typique, n'avait point encore paru. Cette personnalité devait paraître pour rectifier la grande pensée de Platon, pour l'achever par l'idée de l'humanité. Ce n'étaient pas Philon ni le néo-platonisme qui eussent fait marcher en avant l'humanité, par leurs abstractions sur l'absolu et leurs phrases sur l'infini !

La plus grande des personnalités morales, et la foi vivante et énergique dans cette personnalité, dans la conscience de Dieu qu'elle exprimait, pouvaient seuls produire la foi de l'humanité en sa propre destinée divine et en la force victorieuse de cette foi. L'Évangile n'a donc pas pu emprunter à Platon sa plus haute pensée ; car celui-ci ne la possédait pas ou du moins ne l'avait pas formulée philosophiquement ; l'Évangile l'a créée, cette pensée. Mais le germe de cette pensée, la voie qui y conduisait, l'expression même, il les a empruntés au prophète de l'hellénisme, et l'Evangile a ainsi réuni ce qu'avait trouvé de plus grand la raison humaine chez les deux races.

Or, celui qui formula cette grande pensée ne fut point un de ces gnostiques chrétiens qui vinrent plus tard interpréter philosophiquement l'Évangile ; ce fut un témoin qui

avait éprouvé plus profondément que tout autre contemporain l'impression de cette unique personnalité de Jésus, ce fut « le disciple que Jésus avait aimé. »

Quant à Platon, il a résumé lui-même son idée sur le *Monogènes* dans toute sa grandeur, mais aussi avec ses imperfections, dans la conclusion du *Timée* :

« *Cet univers, en recevant des habitants mortels et immortels, devint visible, animé, Dieu sensible, image du Dieu qui n'est qu'intelligible ; il devint le plus grand et le plus beau des dieux, ce ciel qui est unique et d'une seule nature.* »

3. ARISTOTE.

L'univers est construit sur un modèle conforme à l'éternelle raison ; cette même raison est innée à l'homme, et elle seule est capable d'établir l'ordre, l'harmonie dans les actions humaines et de les diriger vers le bien ; l'univers, l'État et la morale reposent sur les mêmes lois.

Ces maximes sont la base de la philosophie d'Aristote aussi bien que de la doctrine de Platon. Mais Aristote les marque d'une empreinte à lui, toute personnelle, en faisant ressortir le rôle capital de la réalité. La réalisation (l'*entéléchie*) est à ses yeux le but de l'activité ou force (*énergie*). Au point de vue de la conscience de Dieu, cette idée d'Aristote se résume ainsi : Dieu, l'éternelle activité, trouve sa réalisation dans l'immensité de l'univers. Or, comme Aristote établit la synonymie de l'idée de Dieu et de l'idée du bien, la réalisation de Dieu dans le monde doit de plus en plus révéler et manifester le bien.

Cette conclusion cependant ne se trouve formellement proclamée ni dans les œuvres d'Aristote ni dans celles de ses disciples ; mais elle est implicitement contenue dans sa doctrine.

A son système se rattache une autre idée qui lui est com-

mune avec Pythagore et Platon. Tout individu a des rapports déterminés avec d'autres individus, et n'existe qu'en des limites propres et immuables; c'est là le principe de l'harmonie universelle et de l'ordre moral en particulier. Nous avons plus haut montré toute la profondeur de la conception d'Aristote sur la Némésis, et la place qu'il assigne à cette divinité dans son système de morale.

Entre les œuvres d'Aristote deux sont capitales, au point de vue de nos recherches, par leur plan général et par l'importance de certains passages : ce sont la *Politique* et la *Métaphysique*. Dans la première, Aristote traite particulièrement de l'application des idées fondamentales que nous venons de signaler à la conscience de Dieu dans l'humanité; dans la seconde, il s'élève à l'observation abstraite, idéale, de l'esprit pur.

L'État, pour Aristote, est la réalisation complète de l'idée morale; ce n'est pas une invention arbitraire, une création de la fantaisie. Si, pour parler des parties, on présuppose le tout, pour parler du droit de l'individu, il faut avoir conçu d'abord et admettre pour point de départ le droit de l'État. Or, comme la notion d'État est une idée toute morale, comme aucune constitution ne saurait être morale si elle ne reconnaît l'existence d'une loi morale immuable, le despotisme est évidemment immoral. Si les constitutions libres périssent quelquefois, c'est que le terrain moral sur lequel elles reposaient a été abandonné. On sait que la théorie à laquelle Cicéron a donné de plus complets développements et qui place l'idéal de toute constitution dans la combinaison organique et vivante des trois éléments monarchique, aristocratique et démocratique remonte à Aristote lui-même. C'est là ce que nous appellerons une conception vraiment prophétique; elle l'est aux mêmes titres que le système de Platon sur les trois grandes familles de l'humanité. La prédiction d'Aristote touchant

l'avénement futur du gouvernement constitutionnel, ou système des trois pouvoirs, doit sa valeur et sa réalisation aux mêmes qualités qui ont assuré au système platonicien une si éclatante confirmation : la conception d'Aristote, comme celle de Platon, est fondée sur les lois éternelles de l'âme et sur l'observation psychologique la plus rigoureuse. Mais ces deux conceptions et ces deux prodigieux pressentiments ne nous conduisent-ils pas à une vérité plus élevée encore et que nous ne pouvons ici qu'indiquer? Comment ces conceptions, sorties de la croyance à la raison, à la bonté divine, pourraient-elles frapper de leur évidence les générations nouvelles, si quelque réalité vraiment divine ne leur répondait? si Dieu n'était réellement, par sa bonté, par sa raison, la cause et le mobile de l'histoire et du monde?

La *Métaphysique* d'Aristote est essentiellement l'œuvre de la plus haute conscience de Dieu, parce qu'il y pose pour principe, avec plus de rigueur que personne avant lui, l'unité du vrai et du bien, de la raison et du souverain bien.

Ce qui doit surtout attirer notre attention, ce sont les derniers chapitres du livre XII, la fin du huitième, le neuvième tout entier et particulièrement le commencement et la fin de son dernier chapitre. Dans le premier des endroits que nous signalons, il cherche à expliquer l'idée fondamentale de la conscience de Dieu dans la mythologie et des légendes qui s'y rattachent; dans le second, nous trouvons pour la première fois, et cela sous la forme d'une dialectique serrée, ce que nous regrettons de ne pas rencontrer chez Platon; dans le troisième, nous constaterons la vraie théodicée d'Aristote, dans laquelle on a jusqu'à présent méconnu l'éclatant témoignage du théisme, et par conséquent du monothéisme d'Aristote.

Le premier passage vient à la suite d'études logico-as-

tronomiques qui se terminent par la phrase suivante :

Pour ce qui est de la première essence, elle n'a pas de matière, elle est une entéléchie. Donc le premier moteur, ce moteur immobile, est un et formellement et numériquement, et ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est unique, donc il n'y a qu'un seul ciel.

Puis vient le passage suivant :

Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse toute la nature ; tout le reste n'est que mythes imaginés pour faire impression sur le vulgaire au profit des lois et des intérêts publics. Ainsi, on donne aux dieux la forme humaine, ou même des figures d'animaux ; mille inventions du même genre se rattachent à ces fables. Si l'on dégage de ces récits fabuleux le principe qu'ils enveloppent et qu'on ne considère que cette idée : que toutes les essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est là une tradition vraiment divine. Il n'est pas sans vraisemblance que les arts divers et la philosophie aient été plusieurs fois découverts et perdus, et que ces croyances soient des débris de la sagesse antique conservés jusqu'à notre temps. Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges.

Les lignes qui vont suivre sont précisément celles que Hegel invoquait à l'appui de son système.

Nous avons à résoudre quelques questions relatives à l'intelligence. L'intelligence est, ce me semble, la plus divine des choses que nous connaissons. Mais, pour être telle en effet, quel doit être son état habituel? Il y a là des difficultés. Si elle ne pensait rien, si elle était comme un homme endormi, où serait sa dignité? Et si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe, son essence n'étant plus alors la pensée, mais le simple pouvoir de penser, elle ne saurait être l'essence la meilleure, car ce qui lui donne son prix, c'est le penser. Enfin, que son essence soit l'intelligence ou qu'elle soit la pensée, que pense-t-elle? car ou elle se pense elle-même, ou bien elle pense quelque autre objet. Et si elle pense un autre objet, ou bien c'est toujours le même, ou bien cet objet varie. Importe-t-il donc, oui ou non, que l'objet de la pensée soit le beau ou la première chose venue? ou plutôt ne serait-il pas absurde que telles ou telles choses fussent indifféremment l'objet de la pensée! Ainsi, il est clair qu'elle pense ce qu'il

y a de plus divin et de plus excellent, et qu'elle ne change pas d'objet, car changer ce serait passer du mieux au pire, ce serait déjà un mouvement. Et d'abord si elle n'était pas la pensée, mais une simple puissance de penser, il est probable que la continuité de la pensée serait pour elle une fatigue. Ensuite il est évident qu'il y aurait quelque chose de plus excellent que la pensée, à savoir ce qui est pensé, car la puissance de penser et la pensée appartiendraient encore à l'intelligence, même alors qu'elle penserait ce qu'il y a de plus vil. C'est là ce qu'il faut éviter (et, en effet, il est des choses qu'il vaut mieux ne pas voir plutôt que de les voir), sinon la pensée ne serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et la pensée est la pensée de la pensée. La science, la sensation, l'opinion, le raisonnement, ont au contraire un objet différent d'eux-mêmes; ils ne s'occupent d'eux-mêmes qu'en passant. D'ailleurs si penser était différent d'être pensé, lequel des deux constituerait l'excellence de la pensée? Car ou la pensée et l'objet de la pensée n'ont pas la même essence, ou bien ce qui connait est la même chose que ce qui est connu. Dans les sciences plastiques, l'essence indépendante de la matière et la forme déterminée, dans les sciences théorétiques, la notion et la pensée sont l'objet même de la science. Pour les êtres immatériels, ce qui est pensé n'a pas une existence différente de ce qui pense; il y a identité, et la pensée ne fait qu'un avec ce qui est pensé.

Traduisons en langue vulgaire la première de ces citations:

1. Le commencement de toutes les religions est rationel, spiritualiste, symbolique.

2. Les dieux personnels étaient primitivement des essences, des forces auxquelles on rendait les honneurs divins. Le reste était de la mythologie pure, soit œuvre de l'imagination poétique, soit combinaison d'une sagesse pratique pour moraliser les hommes.

3. Si nous ne pouvons donner des preuves détaillées de notre manière de voir, cela vient de ce que maintes générations ont disparu avec leur culte et leurs croyances, en ne nous laissant que quelques rares débris.

4. C'est par ce procédé seul qu'on a pu trouver un sens à nos traditions.

Aujourd'hui, il nous est donné d'embrasser dans nos recherches une série de développements bien autrement considérable; nous savons que la carrière où s'est agité l'esprit humain, est bien autrement vaste que ne le croyait Aristote. Nous pouvons aussi, grâce aux progrès de la philologie, rapprocher les éléments de civilisation et de religion qui appartiennent à la même famille, et séparer les éléments hétérogènes. Nous pouvons même affirmer que les développements parallèles ont la même origine et sortent de la même source, et les documents que nous possédons nous prouvent que la série des civilisations éteintes n'est point illimitée. Mais le Stagirite, dans la sphère étroite qui lui était accessible, a parfaitement vu la vérité; il l'a saisie avec autant de justesse, de précision que Platon.

Le second passage ne renferme rien moins que la fameuse théorie de Schelling et de Hegel : au point de vue absolu, ce qui pense et ce qui est pensé, le sujet et l'objet sont identiques.

La raison, dit-il, ne voit, ne reconnaît, n'a pour but, dans toute l'éternité, que la raison elle-même; toute autre supposition mène à d'insolubles contradictions. La portée de cette maxime s'agrandit encore lorsqu'on en rapproche le passage où il dit que Dieu, comme être pensant, ne peut que se contempler lui-même, parce que, autrement, il faudrait admettre qu'il contemple quelque chose de meilleur, ce qui est absurde.

Le troisième passage, Hegel a eu tort de le laisser de côté, car le commencement du dixième chapitre se rattache directement à la question que nous venons de toucher, et n'est que le complément de la précédente citation.

Il nous faut examiner aussi comment l'univers renferme le souverain bien, si c'est comme un être indépendant qui existe en soi et par soi, ou bien comme l'ordre du monde, ou enfin si c'est des deux manières

à la fois, ainsi que dans une armée. En effet, le bien de l'armée c'est l'ordre qui y règne et son général, et surtout son général ; ce n'est pas l'ordre qui fait le général, c'est le général qui est la cause de l'ordre. Tout a une place marquée dans le monde, poissons, oiseaux, plantes, mais il y a des degrés différents, et les êtres ne sont pas isolés les uus des autres, ils sont daus une relation mutuelle, car tout est ordonné en vue d'une existence unique. Il en est de l'univers comme d'uue famille. Là, les hommes libres ne sont point assujettis à faire ceci ou cela suivant l'occasion ; toutes leurs fonctions ou presque toutes sont réglées. Les esclaves, au contraire, et les bêtes de somme concourent pour une faible part à la fin commune, et habituellement l'on se sert d'eux au gré des circonstances. Le principe du rôle de chaque chose dans l'univers, c'est la nature même. Tous les êtres, veux-je dire, vont nécessairement se séparant les uns des autres, mais tous, dans leurs fonctions diverses, conspirent à l'harmonie de l'ensemble.

Aristote passe ensuite immédiatement à une autre recherche ; il s'efforce de faire ressortir les contradictions, les inconséquences où sont tombés tous les philosophes qui l'ont précédé, sans en excepter Platon lui-même. Ces contradictions viennent de ce que ces philosophes n'ont pas établi comme premier principe, comme base de leurs systèmes, l'Unité de la Pensée et de l'Être, et leur identité avec le Bien ; de ce qu'ils n'ont pas assigné à la matière sa vraie place en en faisant une essence neutre entre l'Être et le Devenir ; ou bien de ce qu'en admettant ce premier principe, ils l'ont mis dès l'abord en contradiction avec lui-même. Voici la conclusion du Stagirite :

L'application de notre formule peut seule autoriser le philosophe à regarder le principe du mouvement comme la cause de tout être. Ceux qui mettent le nombre mathématique à l'origine des choses et enchaînent ensuite les uns aux autres toutes les essences, tous les principes de l'univers, font de l'essence du monde une masse sans cohésion et sans lien, car dans leur système il importe assez peu, à chaque essence prise en elle-même, que l'essence voisine existe ou n'existe pas. Or, il répugne à la nature de l'Être (et, par conséquent, de l'univers) d'être en proie à un morcellement aussi multiple. Le gouvernement de plusieurs ne vaut rien, il faut qu'un seul soit le maître, comme dit le vers si fameux de l'*Iliade*.

C'est ainsi que finit le douzième livre et toute cette étude sur la présence de Dieu dans le monde, et, par conséquent aussi, dans l'humanité, dans l'histoire. Car il ressort assez du second passage qu'Aristote regardait l'esprit de l'homme comme une partie capitale du grand tout. Donc, ce qui est dit de l'univers matériel, perceptible aux sens, s'applique, à plus forte raison, au monde intellectuel, à l'ordre moral.

La première proposition, par conséquent, qui résulte pour nous de ce dernier chapitre, peut se formuler ainsi :

Dieu est présent dans le monde, non-seulement d'une façon indirecte par le principe d'ordre et de convenance qui tend à régler le tout le mieux possible, mais aussi directement ; car l'esprit de l'homme reconnaît Dieu comme la cause de tout être, comme celui qui conduit les choses vers leur fin.

La seconde proposition serait celle-ci : Le privilége de l'homme dans l'univers ne consiste pas seulement dans l'intelligence donnée à lui seul, mais dans la vocation qui l'appelle à devenir semblable à Dieu, en faisant progresser en lui et autour de lui le bien, le bonheur commun, de même que Dieu, le souverain bien, conduit tout vers le bien.

De là résulte la troisième thèse : Le bien consiste dans l'intention de coopérer à la loi qui gouverne le tout, parce que cette loi est le bien.

Cette troisième proposition nous donne le fond de toute la morale d'Aristote, à savoir : Le principe du dévouement volontaire de l'individu au tout, au bien de la communauté. Les explications que nous présente la *Morale à Nicomaque* concernent la définition des différentes vertus, et ont un caractère tout à fait pratique, mais sans se départir jamais du principe ci-dessus. C'est ainsi que la tyrannie est appelée la pire chose (*Mor.*, IX, 12), la plus immorale, parce que le tyran ne cherche que son propre bien. La loi, au contraire, est le légitime souverain du monde, parce que l'ordre est

le principe de l'univers. Le traité sur les vertus intellectuelles (livres V et VI) forme la transition à la question de l'essence métaphysique du souverain bien ; on peut le résumer ainsi :

« Ce qui est moral, c'est ce qui est commun à tous les bons dans leurs rapports les uns avec les autres. Or, l'esprit saisit, par une perception qui lui est particulière, et les premiers axiomes du raisonnement et les principes des actions. Il est donc le commencement et la fin. Ce n'est pas l'accord fortuit avec la raison qui constitue la vertu, mais l'accord réfléchi : aussi ne saurait-on être réellement bon sans raison, ni raisonnable sans vertu. »

Le but est donc de penser et de faire le bien avec conscience, parce qu'on l'a reconnu comme la chose raisonnable : or, le bien et la connaissance du bien doivent être recherchés pour eux-mêmes et non pour autre chose ; et le progrès de l'humanité consistera, d'après Aristote, en ce qu'elle aura de plus en plus conscience du bien, en ce qu'elle y reconnaîtra de plus en plus la loi du tout, qui provient de la nature de Dieu, bien absolu.

Si l'on veut se faire une idée de la distance qui existe entre la doctrine d'Aristote et celle de certains théologiens modernes sur la béatitude, si l'on veut comprendre à quel point se font illusion ceux qui croient à la possibilité d'un bonheur que procurerait la seule connaissance, sans qu'elle eût le bien pour objet, on n'a qu'à lire la fin de la *Morale à Nicomaque*.

« Si le bonheur consiste dans une activité vertueuse, l'activité parfaite serait celle qui répondrait à la vertu propre à l'esprit. Or cette activité est l'activité intellectuelle (car l'esprit est ce qu'il y a de plus élevé en nous), et elle comprend tout ce qui est intelligible. Comme l'activité qui tend vers la sagesse est la plus constante de toutes les activités vertueuses, elle est aussi celle qui procure le plus de plaisir, et nous supposons qu'il n'y a pas de bonheur sans plaisir. Or, l'amour de la sagesse procure un plaisir également extraordinaire par sa pureté et sa durée. C'est là l'unique activité que l'on aime pour elle-même..... Ce serait donc là le bonheur parfait de l'homme, s'il durait

pendant toute la vie humaine; car rien de ce qui constitue le bonheur n'y fait défaut. On pourrait presque dire qu'une telle vie est au-dessus de la nature humaine, et n'appartient à l'homme que parce qu'il a en lui un élément divin. Cette activité dépasse celle des autres vertus autant que cet élément divin dépasse les diverses facultés de l'âme. Mais si l'esprit est divin par rapport à l'homme, la vie de l'esprit est divine par rapport à la vie humaine. Or, il ne faut pas suivre les préceptes des poëtes gnomiques qui veulent que, parce que nous sommes hommes et mortels, nous dirigions nos pensées sur ce qui est humain et mortel; tout au contraire, il faut vivre, autant que cela est possible, dans ce qui est immortel, et faire tout ce qui convient à la partie la plus élevée de notre être; car, bien que cette partie soit petite en quantité, elle dépasse en qualité et en dignité tout le reste... Ce qui est conforme à la nature de chaque être est ce qu'il y a de plus élevé pour lui et de plus agréable : ce sera donc, pour l'homme, la vie la plus conforme à l'esprit, s'il est vrai que l'homme se distingue surtout en ce qu'il est esprit. Ainsi c'est aussi là, pour l'homme, la vie la plus heureuse.

Aristote avait donc trouvé, chez les gnomiques les plus connus, une opposition absolue avec la manière de voir socratique. La conscience de Dieu avait peu d'élévation chez ces poëtes : « Il convient au mortel de penser des choses mortelles, non des choses immortelles, » disaient-ils (*Rhét.*, II, 21). Les *théologiens*, qui s'en tenaient à des symboles traditionnels, c'est-à-dire les écrivains orphiques et pythagoriciens, ne pouvaient être ici d'aucun secours. Il s'agissait de prouver par la dialectique, de poser comme loi de l'esprit ce qui, jusque-là, n'avait pas encore paru sous une forme philosophique. Si Aristote et Platon insistent un peu trop, selon nos idées, sur l'intelligence, il ne faut jamais oublier que l'intelligence, dans le sens le plus élevé du mot, était, à leurs yeux, identique avec le bien.

C'est donc encore un grand fait historique qui se manifeste ici, à savoir : le désir qu'a l'esprit humain de se créer une religion de l'intelligence morale, une religion qui ait pour but le Bien, qui en déduise tous ses symboles, qui fasse du genre humain la société du Bien. Si Aristote avait cru

possible une religion de ce genre, il aurait fait un pas de plus; il aurait parlé de la vie religieuse, de l'adoration effective du Bien vivant, qui est Dieu. Mais les éléments d'un culte conforme à la raison lui manquaient; il ne put le pressentir, d'après ce qu'il avait sous les yeux. C'est là ce qui l'a empêché de compléter ici sa pensée. En fait de religion, il ne connaissait que l'extase mystique, d'une part, et, de l'autre, le culte extérieur fixé par l'État.

L'union de la morale et de la métaphysique par la religion resta donc étrangère à Aristote; il ne vit rien de pareil à l'horizon entier de la vie humaine. Le germe n'en est pas moins dans chacun des passages que nous avons cités, puisque, à ses yeux, l'esprit est le commencement et la fin, et, par une perception qui lui est propre, voit les derniers termes de toutes choses.

Plaçons ici, comme l'épitaphe d'un des plus religieux et des plus divins esprits qui aient paru ici-bas, le célèbre hymne d'Aristote à la Vertu. C'est une sorte de chant de fête qu'Aristote composa, dans la dernière année de sa vie (323), sur la mort de son meilleur ami, de son beau-frère et protecteur, Hermias, prince d'Atarnée, qui avait été autrefois cruellement mis à mort par les Perses. On sait que cet hymne lui valut une accusation de sacrilége pour avoir fait l'apothéose d'un ami, et qu'un vrai procès d'inquisition l'obligea de quitter Athènes sur ses vieux jours.

HYMNE D'ARISTOTE A LA VERTU.

Vertu, objet des travaux de la race mortelle, vivre pour toi est le plus noble but que nous puissions poursuivre, et mourir même pour ta beauté, ô vierge, et endurer pour toi, sans fléchir, d'accablantes fatigues, est dans la Grèce un sort envié, si vive est la passion que tu jettes dans nos cœurs, si pleins d'immortalité les fruits que tu portes! fruits plus précieux que l'or, qu'un père ou une mère, que le sommeil qui nous repose à la fin du jour. C'est pour toi qu'Hercule, fils de Jupiter, et que les fils de Léda ont accompli de pénibles exploits, proclamant, par leurs œuvres, ta puissance souveraine.

C'est par amour pour toi qu'Achille et Ajax sont descendus au séjour de Pluton, c'est pour ta beauté si chère que le nourrisson d'Atarnée (Hermias) a perdu la lumière du soleil. Aussi est-il glorieux par ses œuvres, et les Muses le rendront immortel, les Muses, filles de Mnémosyne, qui célébreront en lui l'ami sûr et fidèle, l'observateur des lois de Jupiter Hospitalier.

RÉSUMÉ

PROGRÈS DE LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GRECS, DE L'HISTOIRE A LA PHILOSOPHIE

Le même progrès du sentiment religieux qui se révèle dans la poésie grecque, se manifeste dans le développement de la prose.

Hérodote écrivit son épopée avec la foi la plus entière dans la présence réelle de Dieu dans l'histoire. C'est sur cette foi que repose l'ensemble de ses jugements sur les choses humaines : c'est pour glorifier cette idée qu'il termine son œuvre par le tableau du triomphe de la liberté sur le despotisme asiatique.

Ce qui, chez Hérodote, porte encore le caractère d'une religion positive, prend, une génération plus tard, chez Thucydide, un cachet purement philosophique.

Avant même que l'histoire fût devenue une science et un art, la science de la pensée s'était émancipée de la tradition symbolique en Ionie et dans la Grande-Grèce.

Le Grec avait bien conscience de l'unité du genre humain, puisqu'il reconnaissait comme dieux les dieux des Barbares, qu'il honorait même personnellement certains d'entre les héros et les sages des Barbares ; mais il n'allait pas au delà. Aucun sentiment d'un ordre supérieur n'identifiait la conscience hellénique avec la conscience générale de l'humanité. Le Grec savait toutefois qu'il représentait l'humanité d'une façon divine et dans sa généralité : c'est cette conscience qui inspirait l'artiste, le poëte, le citoyen libre, lorsqu'il

sacrifiait sa vie pour que la patrie n'obéît qu'à la loi seule. Ce n'est pas certes l'amour du genre humain, qui manqua aux Grecs, comme il manqua aux Juifs ; ce qui leur manqua, au moins durablement, c'est le sérieux moral. Ce ne fut pas Socrate qui déversa le mépris sur les oracles, les mystères et les dieux de la patrie ; la troupe légère et vaniteuse des sophistes avait, avant lui, par un creux rationalisme et par la morale de l'intérêt bien entendu, ruiné le fond de l'esprit grec et de la foi commune. Socrate conseillait à ses disciples de s'attacher au divin et au vrai qui se révèle dans la conscience et dans la raison, plutôt qu'aux symboles et aux mystères, dont quelques-uns cachaient sans doute un sens profond, mais qui ne donnaient à l'âme ni connaissance claire, ni sérénité, et dont aucun n'enseignait le grand art de bien vivre et de bien mourir. Socrate, néanmoins, reconnaît, plus que tout autre philosophe de l'antiquité, le pressentiment de la vérité éternelle dans les mystères et même dans la religion populaire, et, par là, Socrate, tel que nous le montre Platon, le seul de ses élèves qui l'ait compris, est le fondateur de la vraie philosophie de l'humanité.

Comment se fait-il que ni Platon, ni Aristote, n'aient éprouvé le besoin de constituer la théorie de cette philosophie de l'humanité? C'est qu'après tout, ils étaient Hellènes. La philosophie dialectique suppose, il est vrai, l'unité morale de l'humanité, puisqu'elle réclame pour la pensée l'assentiment général : la philosophie de Platon repose, en outre, sur la thèse que le vrai et le bien sont identiques en Dieu ; aucun philosophe ne s'est autant inspiré de l'idée de l'unité de l'humain et du divin ; l'État, pour lui, n'est que la réalisation du bien et du vrai dans leur plus grande puissance et leur plus grande étendue ; c'est là le point lumineux de son œuvre, que ne sauraient obscurcir ses erreurs sur le lien de l'idéal et du réel. Mais ces erreurs

sont grandes ; car la *République* de Platon brise non-seulement avec l'hellénisme, mais avec l'histoire universelle tout entière. On se trompe si l'on suppose que son respect de l'antique sagesse égyptienne conduise Platon à un point de vue plus large que l'hellénique, c'est-à-dire humain. Il ne cherche de précédents que dans les origines crétoises et pélasgiques, et dans leurs formes aristocratiques. Il ne voit, dans les divinités de l'Égypte, que d'obscurs pressentiments de celles de la Grèce. Le monde, pour lui, se résume dans l'hellénisme ; et, cependant, l'hellénisme est déjà en pleine décadence. Platon ne songe guère à la question des rapports du peuple hellénique avec l'humanité antique : il n'ose se demander quel sera l'avenir de l'humanité.

La philosophie de l'histoire ne devance jamais de beaucoup la réalité historique. En voici une preuve frappante : Aristote, qui avait étudié avec une rare sagacité et une étonnante érudition les histoires et les constitutions de la Grèce, n'en dégage pas non plus l'idée d'une philosophie de l'histoire. Le passé manquait à la pensée grecque ; elle ne put donc voir l'avenir : par conséquent, elle ne ressentit même pas le désir de trouver l'unité du développement de l'humanité. Le cours de l'histoire universelle n'avait pas décrit encore une courbe assez étendue pour éveiller le désir de compléter le cercle par la pensée. La lumière n'éclairait d'autre développement historique que celui de la Grèce : tout le reste se cachait dans une nuit profonde. Bientôt après, il est vrai, l'horizon de la pensée grecque s'élargit par l'œuvre du grand conquérant macédonien ; mais, en même temps, s'écroulèrent à jamais la liberté et l'indépendance de la Grèce.

Quelles qu'aient été les lacunes de la philosophie grecque, si l'on considère dans son ensemble le développement des Aryas chétiens, héritiers de la Grèce, il faut convenir que tout ce qui s'est fait en Europe pour conduire

la conscience humaine de la foi en la tradition à la foi en l'esprit, ne saurait se comparer à ce que Socrate, Platon et Aristote ont entrepris et achevé. Ils ont fait franchir à l'esprit hellénique, et, par lui, à l'esprit humain, le gouffre qui sépare la foi de la science, sans entraîner ceux qui les suivaient dans l'abîme du panthéisme ou dans les marais du nihilisme et du matérialisme. Descartes, Spinoza, Bacon, et les philosophes allemands, depuis Leibnitz jusqu'à Hegel, ont ramené l'humanité dans la voie de l'observation (induction) et de l'étude de l'esprit (dialectique) ; mais ce serait illusion que de croire qu'ils aient épuisé la sagesse de ces maîtres anciens, qui ont ouvert la route et nous ont laissé leurs œuvres immortelles.

Socrate et les philosophes socratiques ont été les derniers héritiers des premiers prophètes grecs. Pour comprendre, dans toute son étendue, la conscience de Dieu chez les Grecs, après avoir étudié les cinq catégories de prophètes grecs dont nous avons parlé, il est nécessaire de nous faire une idée de la consciencede Dieu chez le sixième prophète, qui est la société grecque elle-même, avec les représentants de sa liberté.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS LA SOCIÉTÉ HELLÉNIQUE

Quiconque étudie la forme et le développement que prit chez les Hellènes la conscience de la présence de Dieu dans l'histoire, ne pourra en méconnaître ni la grandeur, ni les imperfections ; et ces imperfections apparaîtront en toute évidence, si l'on compare la conscience de Dieu chez les Grecs avec la conscience de Dieu, telle qu'elle apparut en Jésus. On peut appliquer ceci spécialement à la conscience

de Dieu manifestée dans la vie politique. Nous y avons trouvé la société fondée sur la liberté et sur la loi, sous des chefs, héréditaires ou non, qui n'agissent légalement qu'avec le concours du sénat et du peuple, et qui reconnaissent une loi morale divine, indépendante, au-dessus d'eux, lors même que la passion ou l'égoïsme les induisent à la transgresser. La société légale se développe simultanément avec la conscience de Dieu : elle conquiert, par ses efforts, la liberté, non pas contre les dieux, mais, au contraire, avec la conviction de l'assistance de la divinité, qui protége le droit et punit le crime.

L'opposition des deux éléments ionien et dorien produit, parmi ce développement, des déchirements douloureux; mais le lien moral de Delphes et d'Olympie maintient toutefois en Grèce l'unité de la conscience de Dieu. La plupart des crimes qui ensanglantèrent la grande guerre civile, retombent sur les chefs de la faction aristocratique. Les intelligences avec l'étranger, et les trahisons, depuis les Pisistratides et les Alcméonides jusqu'aux Trente tyrans, sont l'œuvre de l'aristocratie, Sparte en tête, tandis que le peuple est toujours prêt à donner son bien et son sang pour la patrie. Sans doute, la démocratie finit par déranger l'équilibre de la constitution de Solon ; mais la ruine de cette constitution est due en réalité à l'égoïsme, à l'ambition et à la corruption des familles aristocratiques. Il est trop vrai que la démocratie ultérieure hérita d'une bonne part de l'égoïsme absolutiste. Le traitement injuste fait aux alliés est imputable à tout le peuple d'Athènes; mais l'égoïsme se trouvait en présence de l'égoïsme, et celui des alliés rendait impossible et l'unité et le salut de la patrie commune. Dans la dernière lutte, celle contre Philippe et Alexandre, toutes les trahisons, tous les crimes vinrent du parti opposé au peuple. Les adversaires de la démocratie ne la combattaient plus ouvertement, mais la vendaient à

l'étranger; tout le courage fut du côté du peuple. Phocion fut un honnête homme; mais il n'en eut pas moins le malheur et la honte d'être l'allié d'un misérable tel que Démade, et dut s'avouer, à la fin de sa carrière, qu'associé à des traîtres, il avait livré involontairement sa patrie à l'ennemi. Le peuple, cependant, honora la mémoire de cet honnête homme, tandis que les Macédoniens se moquaient de sa simplicité.

La meilleure preuve, enfin, que la conscience de Dieu eut ses derniers représentants dans le parti populaire, ne nous est pas seulement offerte par la vie et la mort de Démosthènes, ce grand homme que l'esprit de parti et l'ignorance peuvent seuls méconnaître, mais encore par ce fait que le principe même de la corruption, l'irréligion, coïncida avec la décadence de la démocratie.

L'accusation d'impiété qu'on lance contre les Athéniens n'est pas plus juste que ce point de vue judaïque qui confond la religion grecque, sous le nom de paganisme, avec celle des païens sémitiques, serviteurs de Moloch et sacrificateurs d'enfants ; on ne serait pas même fondé à la comparer au paganisme aryen des Hindous. Les adorateurs des forces de la nature et de leurs personnifications, voilà les vrais idolâtres : le Panthéon des Grecs ne renfermait que des dieux de l'Esprit, des personnifications idéales de l'humanité, et il avait son unité dans Jupiter, unité dont, grâce à Homère et aux autres prophètes grecs, le peuple même avait conscience. Car Jupiter n'était pas un dieu national ; déjà, chez Homère, il s'appelle le père des dieux et des hommes. On ne peut sans doute nier ce qu'eut de funeste cet éparpillement de la conscience de Dieu dans la multiplicité des dieux ; mais il ne faut pas oublier que ce polythéisme n'était né que peu à peu par la fusion des diverses tribus et par la nécessité où elles se trouvèrent de reconnaître réciproquement leurs divinités respectives.

Aucune voix autorisée, d'autre part, ne conteste que l'affaiblissement de la morale n'ait dû résulter de la tendance des Grecs à séparer de la recherche du bien la recherche de la science ou du vrai et cette recherche passionnée du beau qu'ils ont poussée jusqu'à l'idolâtrie. Mais ceux-là seuls sont en droit d'adresser ce reproche à la Grèce, qui comprennent ce qu'il y a de divin dans la beauté, et qui ne méconnaissent pas ce qu'il y a de divin dans la connaissance. Ni les Barbares civilisés, ni les adorateurs de la pire des idoles, de ce Mammon trop encensé dans notre siècle, n'ont voix au chapitre lorsqu'il s'agit des Grecs. Quant aux bonnes âmes qui croient devoir appliquer aux Grecs les malédictions de l'Ancien Testament contre les faux dieux, nous leur demandons si, en traitant les Grecs d'idolâtres, elles se sont vraiment élevées elles-mêmes à l'idée du Dieu unique qu'annonça Jésus? si elles se sont affranchies de ce faux monothéisme du second temple, qui enfanta ces hommes qui ont attaché Jésus à la croix? Le Dieu d'Abraham, de Moïse et des prophètes est la divinité éternelle et consciente, qui vit et agit dans le monde et dans l'homme, mais dont celui-ci seul a conscience, tandis que le monde ne l'a point. Le Dieu du judaïsme du second temple, depuis Esdras jusqu'à Moses Mendelssohn, et, ajouterons-nous, du judaïsme chrétien, n'est, au contraire, à la façon dont on entend sa personnalité, que le premier entre les êtres et quasi qu'un être comme les autres êtres. Ils ont beau célébrer leur Dieu Esprit, leur Dieu n'est, en réalité, qu'un vieillard vénérable, ayant une sorte de forme corporelle dans sa haute sphère, vivant en dehors du monde et en dehors de l'esprit de l'homme; séparé de l'univers, non comme l'infini l'est du fini, mais comme l'horloger l'est de la montre; enfin, placé en dehors de l'espace, ou, du moins, vivant dans un espace à part, comme l'âme de certains physiologues. Un Dieu de ce genre ne saurait avoir

d'autre culte qu'un culte extérieur, un rituel ; or, le vrai caractère moral dans la religion est étouffé tout aussi bien par le formalisme des rituels que par l'éparpillement du Dieu unique de la conscience en plusieurs dieux. Ce faux monothéisme est même, à de certains égards, plus étranger encore que le polythéisme à la foi vivante, car il est comme la pétrification de la plus haute conscience de Dieu, c'est-à-dire de l'idée de l'Éternel. Si l'idée mosaïque de Dieu fut sauvée malgré Esdras, ce fut grâce à l'esprit de la Loi et des prophètes, et aux témoignages qu'ils ne cessèrent de rendre contre le sacerdoce et la tyrannie, contre le pharisaïsme et le sadducéisme ; ce fut grâce, en d'autres termes, à la parole de Dieu, conservée et transmise, qui racontait les grands actes de l'Éternel parmi les hommes.

Un tel monument et un prophétisme de ce genre ont manqué aux Grecs; ils n'ont certainement rien perdu à ne pas se faire une Parole de Dieu avec les chants orphiques et les sentences sibyllines, et à préférer le commerce libre de l'esprit vivant avec la divinité.

C'est, en grande partie, par la faute de certains panégyristes et des fausses définitions qu'ils donnent de l'hellénisme, qu'on s'est habitué trop généralement à placer le caractère propre de l'hellénisme dans l'absence de toute religion sérieuse et de toute vie religieuse. Ce sont ces païens-là qui ont prêté aux Hellènes un paganisme dépourvu de toute conscience de Dieu. Ils n'ont vu dans l'hellénisme qu'une sorte de dilettantisme vivant d'élégantes sensualités, de poésie, d'art et de subtilités philosophiques. Certain parti dévot, par contre, ne trouve rien de bon dans l'hellénisme que l'intolérance des Athéniens, qui força Anaxagore à la fuite pour éviter la ciguë que dut boire Socrate, et qu'Aristote eût peut-être bue après lui, s'il ne se fût dérobé à un procès d'inquisition.

Pour en finir avec l'opinion si mal fondée de l'irréligion

des Grecs, disons que, tout au contraire, la vie entière de l'antiquité classique, et des Grecs surtout, fut bien plus pénétrée du sentiment religieux que le monde moderne. Prière lors de la libation au commencement du repas; prière à l'ouverture de toute assemblée et de toute délibération publique; tout ce qui est bon et heureux ramené à la divinité; partout, conscience de la nécessité de la modération, de la juste mesure. Où donc trouver ce qu'on appelle le paganisme? L'orgueil semble aux Hellènes, non pas seulement ridicule, mais impie et immoral! Est-ce là de l'irréligion? Ce respect de la divinité, si vanté chez le peuple athénien, consistait-il essentiellement dans l'observation de certains rites extérieurs, dans la célébration de certains mystères? Ne se manifestait-il pas plutôt par l'exercice de la vertu, de la modération d'abord, puis de la sagesse et du courage, de la justice, enfin, qui embrasse tout? L'idée du sacrifice, idée fondamentale de toute religion, la mettait-on dans les sacrifices publics offerts par la république, ou dans le dévouement personnel du citoyen à la patrie, à la république? Cette démocratie, enfin, prétendue si impie, a-t-elle choisi de préférence, pendant des siècles, pour ses législateurs et ses prophètes, des hommes impies, ou bien les citoyens les plus religieux et les plus graves? Eschyle et Sophocle, voilà ses hommes, non Agathon ni Euripide. Solon avait été le plus grand et le plus pur des hommes d'État des premiers temps, Démosthènes le fut des derniers jours de la république : tous deux étaient démocrates.

Démosthènes avait conseillé la lutte qui se termina par la bataille de Chéronée. Lorsqu'il fut méchamment accusé par Eschine après cette catastrophe, le peuple athénien, à la suite d'une grandiose délibération, le jugea digne de la couronnè civique. Déjà auparavant, quand il avait été question d'ériger un monument aux morts sur le

champ de bataille, le peuple l'avait nommé président de la commission chargée de composer l'épitaphe.

Cette épitaphe nous a été conservée, bien que mutilée, dans les deux manuscrits du discours *pour la Couronne*. Voici la traduction fidèle de ce digne pendant de l'épitaphe de Léonidas aux Thermopyles :

« Ceux-ci portèrent les armes pour sauver la patrie. L'arrogant ennemi, ils le bravèrent avec joie. Devant le destin contraire, ils préférèrent la vertu à la vie, et se présentèrent sans peur aux justes arrêts de Pluton, le tout pour le peuple de l'Hellade, afin qu'il ne portât pas sur ses épaules asservies le joug honteux, qu'il ne subît pas l'ignominie amère. Maintenant, les ossements des héros tombés reposent dans le sein de la terre natale, puisque Jupiter le voulut ainsi. Conduire toute chose sans faute à sa fin prédestinée, appartient aux dieux : il n'est pas donné aux mortels d'échapper à leur destin. »

Personne n'a mieux résumé que Niebuhr la grandeur morale du peuple athénien.

Je n'hésite pas à le dire : pour moi, si des jours d'épreuve étaient encore réservés à ma vieillesse; pour mes enfants qui, sans doute, auront à passer des temps difficiles, je ne demande à Dieu que cette élévation d'âme, ce dégagement des désirs sensuels, ce courage en face du péril, cette tranquille persistance dans une noble résolution, embrassée avec réflexion, l'issue en dût-elle être malheureuse ! que ces vertus, dis-je, dont a fait preuve le peuple athénien.... L'homme qui ressemble à ce peuple, et, toute proportion gardée, ne commet pas plus de péchés que ce peuple, que celui-là soit tranquille à l'approche de sa dernière heure...

« Les pères et les frères des mille citoyens tombés en hommes libres à Chéronée, qui témoignèrent, dans l'épitaphe de leurs morts, qu'ils ne se repentaient point de leur résolution :—L'issue, disaient-ils, les dieux la décident ; la résolution est l'honneur de l'homme ; — eux qui décernèrent, sans se soucier de la colère du vainqueur, une couronne d'or à l'orateur dont les conseils leur avaient mis les armes à la main et les avaient privés de leurs parents bien-aimés; le peuple qui refusa à Alexandre l'extradition des patriotes qu'il réclamait d'eux sur les ruines même de Thèbes, et qui aima mieux attendre le vainqueur sous ses murailles; le peuple qui, tandis que les flatteurs et les timides lui recommandaient incessamment de ne pas irriter le vainqueur, condamna à mort des citoyens pour avoir acheté des Grecs réduits en esclavage par

les Macédoniens lors de la conquête des villes grecques ennemies d'Athènes; le peuple, dont les indigents, en majorité dans l'assemblée, renoncèrent à la distribution qui leur donnait, aux jours de fête, le luxe d'un plat de viande, tandis qu'ils ne vivaient, tout le long de l'année, que d'olives, d'herbes et d'oignons, de pain et de poisson salé, le peuple qui fit ce sacrifice afin qu'on pût armer pour l'honneur de la patrie, ce peuple-là a tout mon cœur et tout mon respect...

Ce qui précède regarde les derniers jours de la république. Quant à l'époque de prospérité, laissons parler Périclès lui-même par la bouche de Thucydide, dans le discours que cite l'historien sur la gloire propre à Athènes (II, 40.) :

« Oui, il nous reste cet avantage que notre ville est digne d'admiration dans les choses de la guerre comme dans le reste ; car nous nous attachons au beau avec simplicité, à la pensée sans faiblesse dans l'action. Nous montrons notre richesse à propos, par le fait plutôt que par le luxe des paroles. Avouer sa pauvreté n'est déshonorant pour personne parmi nous : nous ne voyons de déshonneur qu'à rester dans l'inertie au lieu de vaincre la pauvreté par une activité courageuse. Les mêmes hommes chez nous se consacrent souvent aux affaires privées et aux affaires publiques ; des citoyens qui s'occupent de l'agriculture ou d'autres industries, n'en ont pas moins une connaissance des affaires publiques qui n'est pas à dédaigner. Nous seuls, entre les peuples, nous déclarons non pas ami du repos, mais homme inutile, celui qui ne prend point de part à la chose publique. Nous décidons nous-mêmes ou, du moins, nous discutons, avec une grande sagacité, les choses de l'État ; nous ne sommes point d'avis que la parole fait tort à l'action ; nous regardons, au contraire, comme un défaut de ne pas s'éclairer suffisamment par la parole avant de procéder à l'action. Car nous avons certainement encore cet avantage de réunir à un grand courage une méditation consciencieuse de nos entreprises, tandis qu'ailleurs l'inexpérience enfante l'audace, et la réflexion produit l'irrésolution. On peut, avec raison, considérer comme les âmes les plus courageuses celles qui, éclairées sur les avantages et les inconvénients d'une entreprise, ne reculent pas devant les dangers de la lutte. — Nous différons encore en ceci de la masse des mortels, que nous acquérons des amis en leur rendant des services au lieu d'en recevoir d'eux. Seuls, nous soutenons les autres sans arrière-pensée, non point parce que nous calculons notre avantage, mais parce que nous avons confiance en leur générosité.

« Pour tout dire en peu de mots, notre État n'est pas seulement dans son ensemble une école pour l'Hellade; mais encore individuellement

chacun de nous est susceptible de se montrer en même temps capable dans les affaires publiques, adroit et gracieux dans les affaires privées. »

Ce tableau est un chef-d'œuvre d'observation historique. Les qualités, qu'il analyse si bien, de la civilisation attique, résultent de l'union entre ce qu'on peut nommer la religion de la mesure et la crainte de Dieu alliée à la grâce; c'est là le trait fondamental du caractère athénien.

LIVRE QUATRIÈME

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ROMAINS ET LES GERMAINS

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ROMAINS

I

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS LA SOCIÉTÉ ROMAINE

Il faut se garder de chercher la conscience de Dieu chez les Romains de la même façon que chez les Hellènes; car cela conduirait à méconnaître la grande individualité du peuple romain. Ici s'applique ce que nous avons dit dans le premier livre sur le contraste de l'idée historique et de l'action historique.

Le peuple romain possède, à sa manière, une conscience de Dieu dans la société humaine telle qu'aucun autre peuple de l'antiquité ne l'a possédée, et, considéré de ce point de vue, il égale, il complète la conscience hellénique. Le vieux monde des Aryas en Europe a, pour ainsi dire, deux yeux, qui sont la Grèce et Rome. Ce que sont Sparte et Athènes en Grèce, la Grèce et Rome le sont dans le monde classique. C'est l'œuvre commune de leur conscience de Dieu qui a

transformé ou régénéré l'humanité européenne, et préparé pour l'avenir tout entier la nouvelle ère de l'histoire de l'esprit.

Dès le principe on aperçoit entre l'élément hellénique et l'élément romain une ressemblance et un contraste qu'il faut également étudier. On n'en trouve pas une explication suffisante dans l'élément dorien, éolique, de l'hellénisme. Sans doute, c'est bien cet élément qui jette un pont entre les deux races et qui nous fait comprendre leurs rapports de langue, de religion, de constitution; mais, tout en constatant ces rapports, on doit reconnaître qu'il règne dans toutes les créations de l'esprit romain un caractère bien éloigné de l'esprit grec. Ce caractère est sombre; il n'y a point là le transparent organisme de la Grèce.

La langue romaine n'est point une langue mixte; elle est, comme le nom l'indique, une langue latine : mais elle a deux pôles, dont l'un, l'osque, est le plus éloigné de ce pur organisme aryen qui atteignit un développement complet, une harmonie unique, dans la langue hellénique et surtout dans le dialecte ionien. C'est en rapprochant du latin le langage primitif des Aryas de l'Asie qu'on découvre l'originalité des deux idiomes grec et latin, comme aussi leur ancienne et immédiate parenté. Le latin est plus près que le grec de la tradition pélasgique; celle-ci n'a pas été, dans le latin, aussi complétement, aussi organiquement domptée.

La conscience de Dieu dans les deux langues grecque et latine se ressemble plus à fond que dans deux autres langues aryennes quelconques; mais le latin montre de bonne heure ce caractère particulier que les Romains, par leur prose, ont imprimé plus ou moins fortement au monde moderne: une précision tranchante, une modération toute pratique, le bon sens dominant partout. Dans le latin, la langue classique du droit contraste avec la poésie helléni-

que, avec cette liberté et cette variété de mouvement inépuisable, avec cette grâce harmonieuse dont la race grecque a seule le secret.

La conscience de la société libre et de la société réglée par les lois, l'équilibre des droits entre l'individu et la société de famille ou de race, voilà, à Rome aussi bien qu'en Grèce, les fondements de la cité, surtout si l'on considère, chez les Hellènes, l'élément dorien, qui correspond au latin. Le Romain garde la royauté tant qu'il peut ; mais, quand il s'en débarrasse, c'est sans retour, et il l'abolit plus radicalement qu'à Sparte : il ne connaît pas non plus la période des Pisistratides. D'une autre part, le Romain n'abandonne pas les droits de race ; la diversité de ses origines contribue à les lui faire maintenir. La démocratie ne devient pas dominante à Rome comme à Athènes ; mais la haine de l'oligarchie et la perte de la seule base solide de la république, qui était la petite propriété foncière, finissent par jeter Rome dans le césarisme militaire, éclatant et monstrueux tombeau de la liberté. Cependant, même sous le régime impérial, la puissance romaine conserve son but et sa raison d'être ; le principe fondamental de la conscience romaine, le droit, continue à se développer. Le droit est la prose de la justice. Il repose sur la justice et sur le bon sens universel ; mais il exige une autorité absolue, indiscutée : il règle les circonstances de la vie et il vise au bien ; mais, dans la pratique, trop souvent il enchaîne la vie et tombe en désaccord avec le bien. Le droit est, en résumé, l'éternel honneur du peuple romain, et le caractère de sa conscience dans l'histoire.

Le droit est le domaine propre du Romain. *Deus Fidius*, le dieu de la fidélité, de la bonne foi, est vraiment le dieu national de l'ancienne Rome. C'était sur la confiance réciproque qu'étaient basées toutes les institutions de la famille, et la confiance, c'est la croyance à la force morale, à la vérité, c'est surtout la foi à celui qui est le protecteur natu-

rel des droits les plus élevés, à l'époux, au père. On sait qu'il n'abusera pas des droits qui lui sont confiés ; et sur quoi cette confiance repose-t-elle, sinon sur le sentiment de la vraie honnêteté, de la piété respectueuse, sincère, des hommes et aussi des femmes? La femme était haut placée chez les Romains comme dans l'ancienne Sparte ; elle y était même au-dessus de la femme spartiate, parce qu'elle était plus libre.

Un tel peuple, armé d'un courage à toute épreuve, d'un profond amour de la patrie, d'une fermeté inébranlable, était bien fait pour devenir le peuple organisateur de l'univers. Le droit, qui est la face splendide de la conscience romaine, a pourtant aussi son revers sombre et tragique. Par un progrès naturel et nécessaire, on déclara et on établit que les relations des personnes et des choses devaient se régulariser par des formules d'application immédiate; que, par des décisions légales et par leur application judiciaire, les idées de justice et de bien devaient se traduire dans la réalité avec une force coactive. Il y avait là une nécessité, mais aussi un germe mortel : *perimus licitis*, « le licite nous tue ; » telle est la profonde devise d'une noble race anglaise. On peut la traduire encore par ces mots : « le légitime nous tue. » En effet, *summum jus, summa injuria*; toute décision légale devient une chaîne écrasante, quand on l'applique fatalement, en dehors du sentiment intime du droit et en dehors de la conscience de Dieu qui se manifeste dans le peuple. Les créanciers, dans la vieille Rome, exécutaient une sentence légale quand ils coupaient en morceaux le débiteur insolvable, dans la proportion de ses dettes, et l'on ne pouvait punir légalement le vieux Caton quand il engraissait ses murènes de la chair d'esclaves devenus incapables de travailler : il disposait de sa chose. Ces gens-là commettaient cependant un crime aux yeux de la justice divine et rendaient impie le droit civil de leur république. C'est ainsi que l'é-

goïsme des puissants, soit individus, soit peuples, fausse et dénature l'œuvre de la conscience de Dieu dans le monde. Il est facile d'en justifier la Providence. Il n'y a pas à ce sujet d'enseignement plus profond que l'histoire romaine et que l'histoire de l'élément romain qui s'est perpétué chez les nations romanes, et, par leur intermédiaire, dans les peuples de race germanique jusqu'à nos jours.

Quelles qu'aient été ces déviations, ce n'est pas une sagesse égoïste, une politique intéressée, qui a donné naissance à l'admirable système du droit romain et même de la puissance romaine dans son inspiration essentielle. Non, c'est une conscience de Dieu véritable, une foi profonde à un ordre moral de l'univers : si le système s'est corrompu, c'est que le droit a été séparé de sa racine, la liberté, la loi morale, et c'est là en partie l'origine de ce drame tragiquement complexe dans les péripéties duquel nous nous débattons aujourd'hui.

Il en est de la conscience religieuse des Romains comme de leur conscience juridique. Ici reparaît également cet élément obscur et sombre qui est le caractère principal de la vie romaine, caractère impénétrable, parce qu'il n'est pas éclairci par les rayons de la pensée, et qui se montre aussi dans la langue. Ici encore l'élément primitif et national est l'élément latin : on y trouve des dieux et des déesses de création toute morale, les personnifications parfois les plus étranges de tous les incidents de la vie humaine, ainsi que des agents des forces de la nature, puis les rites secrets que célèbrent les femmes seules en l'honneur de la Bonne Déesse, de la force féminine qui donne la vie, de la force maternelle. Puis vient une série de dieux qui rentrent par leurs sommités dans la famille des divinités grecques, homériques et hésiodiques ; des dieux comme Jupiter (*Diespiter*), Junon, Vénus. Toutes ces divinités, cependant, portent le cachet d'une autre nature d'esprit, dont les traces

furent plus tard presque complétement effacées par l'invasion de la civilisation grecque.

Les fêtes nationales résistèrent mieux à cette « hellénisation ». Là régnèrent longtemps les vieux rites latins, sous les noms institués par Numa. Les livres des Pontifes et des Augures contenaient des prescriptions et des décisions : les fêtes, les rites, les usages même s'appellent *les religions*. Beaucoup des formules publiques ou domestiques, beaucoup des exorcismes, etc., étaient dans un latin que l'on n'entendait plus dès l'époque de Cicéron. Nous pouvons nous en faire une idée par les chants des Saliens qui nous ont été conservés et par quelques exorcismes d'usage domestique que Caton nous donne avec force recommandations dans ses livres sur l'agriculture. Le charme, la puissance magique consistait évidemment dans l'incompréhensible. On fit vers l'an 571 (181 av. J. C.) une tentative maladroite pour mêler un peu de philosophie à la religion romaine. On déterra, dit-on, sur l'Aventin, avec un cercueil vide de Numa, un coffre de pierre qui contenait six livres latins et six livres grecs (remarquez que les grecs étaient tout neufs). La ruse échoua plutôt encore devant la sagesse du Sénat que devant la critique de la commission d'enquête. Le préteur se fit apporter les livres et se convainquit que ces écrits avaient pour but d'abolir les fêtes religieuses, d'affaiblir la religion nationale, et que les livres grecs tendaient à introduire à Rome en contrebande la philosophie dite pythagoricienne. Le Sénat, sur l'avis du préteur, fit brûler les livres sans que personne d'autre y eût jeté les yeux. « Il est bon que la multitude n'arrive pas à la vérité dans les affaires religieuses, » dit le personnage qui représente la sagesse romaine du bon vieux temps des Scipions dans les Dialogues de Cicéron, P. Mutius Scævola, augure et tribun du peuple.

Les vieux livres religieux et authentiques et les fêtes avaient

aussi assez de peine à s'accorder entre eux. Nombre d'usages s'étaient conservés par la tradition des anciennes familles ; il n'y avait pas de développement organique de la conscience de Dieu. Dès le principe, on avait mêlé dans le culte des éléments divers, et chacun d'eux réclamait sa place : il n'existait point de philosophie du droit pontifical augural, quoique le commentaire de Servius nous montre qu'on fit de bonne heure des essais, en s'appuyant sur la théologie étrusque, pour en dégager des dogmes philosophiques sur le destin, sur la puissance divine, sur l'influence du génio intime qui préside aux actions morales. Les maximes et les oracles orphiques et sibyllins jetèrent en Italie, grâce aux Pythagoriciens, des racines plus profondes qu'en Grèce : ce qui le prouve, c'est le passage où Virgile parle de la purification des âmes après la mort. « Chacune de nous (dit une ombre) chacune de nous accomplit son expiation. » La responsabilité personnelle, morale, est exprimée là comme croyance populaire, mais non comme dogme philosophique. De même, plus tard, cette croyance à un état intermédiaire de purification après la mort se développera dans l'Église romaine plutôt que dans l'Église grecque.

Quoi qu'il en soit de la religion, toujours la morale, le sentiment de la justice resta inséparable de la forme du droit. Le droit, voilà le vrai fond de la conscience romaine, et cette aspiration vers le juste et la pratique du juste fut secondée par une sagesse longtemps presque infaillible et par une politique sévèrement conservatrice. Il fallut éviter tout ce qui pouvait occasionner un trouble, amener un choc, mettre en danger ou blesser des droits conquis, consacrés. Le Sénat pensa tout aussi peu que les anciens rois à se mêler de la théologie des pontifes et des augures, et de l'interprétation de leurs livres saints. Ce qui était d'origine étrusque était enseigné, en temps et lieu, au jeune homme qui se destinait au sacerdoce, et cela suffisait. Rome avait autre

chose à faire que de s'occuper de théologie : dévots et libres penseurs étaient d'accord là-dessus. Pouvait-on savoir où l'on arriverait, si l'on abandonnait le terrain solide de la vie positive pour se lancer dans des espaces inconnus où l'on perdait pied? Ces espaces, c'était le monde de la pensée, de l'esprit en général. Le Romain croyait à l'esprit, mais comme à une chose placée en dehors de lui, étrangère ; il en avait peur, comme les enfants ont peur des revenants; il cherchait à l'exorciser, non pour la voir de plus près, mais pour l'écarter de son voisinage.

C'est dans les relations des Romains avec l'étranger que se révèle le fond de leur opinion sur les rapports de la divinité avec l'homme. Toute nation a droit d'avoir ses dieux à elle, et ces dieux ont le droit de gouverner là où ils résident. Si les Romains assiégent une ville, leur général prie en grande pompe les divinités de cette ville de quitter un lieu voué par lui à la ruine, pour venir habiter son camp. Si les dieux ne déféraient pas à l'invitation, le Romain avait mis sa conscience en repos, il saccageait sans scrupule. Ces relations sont celles d'un contrat : fais-moi ceci, je te donnerai cela.

Quand la Rome du septième siècle se vit envahie par l'élan irrésistible de la philosophie grecque, de la poésie grecque, de l'art grec, avec toute la puissance de leur esprit, avec toutes les séductions de leur beauté, alors, alors seulement, on découvrit avec effroi l'abîme où les maximes de l'ancien temps avaient poussé le peuple romain. Les dévots, les orthodoxes de la haute société ne croyaient pas plus que les philosophes de profession, et les deux formes extrêmes et dernières de l'esprit grec, le stoïcisme et l'épicuréisme, devenaient des systèmes prédominants. L'école académique de Platon et d'Aristote essayait en vain de se maintenir comme un milieu entre ces deux extrêmes. Ce n'étaient pas les révolutions politiques qui avaient enfanté

la révolution morale, elles n'avaient fait que révéler au grand jour la dissolution accomplie depuis longtemps dans les âmes.

César et Auguste essayèrent en vain de remettre en honneur la vieille religion en même temps que les anciennes lois de la famille; leurs mœurs et leurs opinions personnelles étaient la condamnation vivante de cette tentative politique. Le sentiment du divin ne laisse point impunis ceux qui s'en font un jouet ou un instrument. Il y a une Némésis pour ces criminelles hypocrisies dont les entreprises sont vouées à la stérilité et à la mort par la justice divine.

Au milieu de ce cataclysme moral, la vieille et vraie conscience des Romains ne put se rattacher à l'art né de la poésie, pas plus qu'à la haute philosophie de l'esprit. Tout cela n'était pour les Romains qu'objet de luxe, qu'une distraction des soins du gouvernement, de l'enseignement ou de l'application du droit. Virgile a célébré cette vocation pratique de son peuple dans les termes les plus imposants; mais son magnifique tableau ne peut dissimuler l'âpre rudesse du génie romain (*Énéide*, VI, 847).

D'autres, sans doute, animeront l'airain avec plus de grâce, d'autres feront sortir du marbre la vie, brilleront par plus d'éloquence, décriront avec le compas les mouvements célestes, et marqueront le cours des astres : toi, Rome, tes arts et ta gloire sont de gouverner le monde, d'être l'arbitre de la paix, d'épargner les vaincus et de soumettre les superbes.

Il faut reconnaître qu'ainsi que l'exprime Virgile, dans les premiers temps de l'empire, la domination universelle de Rome apparaissait encore comme une vocation, comme une charge donnée à Rome par les dieux, de réprimer les abus sur la terre et de faire droit aux opprimés qui imploraient la protection romaine. Ceux qui préféraient rester indépendants, on les appelait rebelles, révoltés, on les regardait comme des barbares qui résistaient à la volonté des

dieux, à leur puissance toute morale et toute juste. Tant que le sentiment du droit fut sincère et désintéressé dans le peuple, le monde put se dire qu'aucun peuple, autant que les Romains, n'était né pour régner. Tel fut le fruit de la vieille conscience morale : quand cet élément moral eut disparu, la domination du peuple qui l'avait perdu devint bientôt insupportable, et la liberté de Rome elle-même impossible. L'empire ne pouvait faire que le mal ; les mauvais empereurs le firent avec passion ; les bons se virent forcés de le laisser faire. Ainsi se vengeait la justice divine ; ainsi s'annonçait la catastrophe prochaine du monde romain.

II

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS LA LITTÉRATURE ROMAINE

1.

Caractère général de la littérature chez les Romains.

Les Romains n'avaient pas de loi nationale religieuse, c'est-à-dire morale et sacrée, comme la possédaient les Hébreux, comme la possédaient aussi les Grecs dans leur période primitive qu'on peut nommer pélasgique. Les Romains n'eurent pas non plus de prophètes, soit dans le sens des Hébreux, soit dans le sens des Hellènes. Ils avaient des rites sacrés, des prêtres, des interprètes de signes, et ils s'y attachaient avec la ténacité de la superstition. Qui croirait que, dans la seconde moitié du quatrième siècle de l'ère chrétienne, on présentait encore aux consuls les poulets sacrés, on prenait encore les auspices ! Les Romains, cependant, n'étaient pas seulement des guerriers et des conquérants, ils avaient aussi des prophètes, mais à leur manière ; c'étaient leurs législateurs, depuis Servius Tullius ; c'étaient

de courageux hommes d'État, des juges incorruptibles, de profonds jurisconsultes. Mais, dans ce sens, le plus grand prophète romain, c'est le peuple romain lui-même : le sénat et le peuple, voilà où réside l'esprit de Dieu. La nation joue son rôle prophétique sans le savoir. Quand elle acquit la conscience réfléchie de cette vocation, elle n'avait déjà plus la foi.

Le Romain ne se sentait en relation avec la divinité que comme citoyen de la ville appelée à dominer, à organiser l'Italie et l'univers : le reste de l'humanité n'était, à ses yeux, que la masse brute dont Dieu l'avait tiré pour faire de lui le directeur, le maître des nations par la paix ou par la guerre, selon qu'elles se soumettaient ou qu'elles résistaient. Aussi le genre humain lui savait-il peu de gré de ses bienfaits.

La littérature nationale n'apparut que très-tard et ne fut qu'un objet de luxe. Les écrivains étaient des affranchis étrangers ; de pauvres hères ou des aventuriers, tout au plus des gens d'affaires : ce ne fut que plus tard que l'on vit se mettre à écrire des sénateurs qui avaient beaucoup voyagé, c'est-à-dire des millionnaires. La bourgeoisie romaine, en général, dédaignait les arts de l'esprit comme peu nourrissants. Elle s'occupait de faire rentrer et de calculer ses revenus, de payer ses dettes avec exactitude et de remplir fidèlement ses devoirs militaires.

La littérature ne naquit à Rome que lorsque la rigidité nationale eut été comme domptée et rompue. Son caractère fut d'être la transformation solidement prosaïque de la religion morale des Grecs. Un immense champ d'observation s'ouvrit alors à ces Romains des septième et huitième siècles, humanisés par la Grèce ; un vaste passé historique se découvrait à eux ; tous les trésors de la sagesse et de la critique grecque et alexandrine étaient livrés aux maîtres du monde : la ville éternelle fourmillait de Grecs d'Europe

et d'Asie. La Judée elle-même, depuis Sylla, était représentée à Rome par des gens éclairés et instruits. L'Égypte envoyait ses antiquaires, ses prêtres, qui déchiffraient les hiéroglyphes; la Syrie envoyait ses théosophes, ses hiérophantes. César lui-même mettait la main à l'histoire des peuples : lui, le seul général qui se soit jamais occupé sérieusement de grammaire; il avait commencé par faire des recherches sur les Gaulois et les Germains. Son ami, celui de Cicéron, Varron, était un érudit critique, et, à sa façon, un philosophe. Si alors un Romain avait pu concevoir l'humanité comme un tout, quel spectacle se serait déroulé devant ses yeux! Les dieux des Hellènes et des Romains, les dieux de la lumière avaient donné à ces peuples la liberté civile, le droit et le bon ordre, la sagesse et la vertu politique, l'art et la science. L'univers habitable presque entier était soumis ou accessible à la lumière hellénique, au droit, à la loi romaine. Les lois barbares rendaient hommage, sinon à l'empire romain, du moins à la civilisation grecque. Mais, avec toute cette splendeur, où était pourtant le progrès, où était l'avenir? Le passé était plein de ruines sanglantes, plein des cadavres de cent nationalités; les cadavres de la Grande-Grèce et de toute l'Italie méridionale, la dépouille mortelle de la Grèce elle-même, si belle encore dans son tombeau, voilà ce qui surnageait au-dessus du reste, et c'était là, pour l'observateur sérieux, un avertissement divin. Déjà Scipion avait été saisi, sur les ruines de Carthage, d'un pressentiment qui lui faisait entrevoir la chute de la ville éternelle, et dans son âme avaient résonné tristement les paroles du poëte :

« Un jour viendra où tombera la forteresse de Priam, et Priam aussi, et le peuple du roi qui manie si bien la lance! »

La lettre de consolation qu'adresse Servius Sulpicius à son ami Cicéron, lors de la mort de sa fille (*Lettres*, V, 5), n'est pas moins frappante par le sentiment qu'elle témoigne

de l'universelle tragédie de ce monde que par l'impuissance où se montre le consolateur de pénétrer dans les profondeurs de l'âme humaine et d'en exprimer les intimes affections, surtout la douleur de la perte d'une fille bien-aimée. Il raconte l'impression qu'il a éprouvée en pensant à la puissance romaine, tandis qu'il contemplait les ruines de Corinthe et de l'Achaïe, la tristesse et le néant de cette Athènes, autrefois si puissante. Après avoir dépeint la désolation du présent, après avoir dit que, la liberté une fois morte (César devenait *imperator* cette même année), on ne pouvait plus espérer de bonheur pour ses enfants, Servius ajoute :

A mon retour d'Asie, je passais la mer d'Égine à Mégare, et je regardais les pays qui m'entouraient. Derrière moi était Égine ; devant, Mégare; à droite, le Pirée; à gauche, Corinthe; ces villes qu'on citait autrefois parmi les plus florissantes, et qui, aujourd'hui, gisent devant nous renversées, détruites. Alors je me demandais à moi-même : Comment! nous autres, faibles mortels, nous nous effrayons de la mort d'un des nôtres dont la vie devait être pourtant si courte, tandis qu'ici, dans une contrée qu'on embrasse d'un seul coup d'œil, sont enterrés les cadavres de tant de villes! Ne rentreras-tu point en toi-même, Servius, ne réfléchiras-tu point que tu es né homme? Crois-moi, j'ai retiré de cette pensée une grande consolation.

Ceci nous semble une conscience de Dieu involontaire, comme celle de Scipion à Carthage. Le néant de tout ce qui est terrestre a éclaté aux yeux de Servius, mais il ne sait donner à son ami, au père malheureux, d'autres consolations que celle-ci : Si un tel sort atteint les cités et les nations les plus illustres, comment ressentir tant de douleur de la mort d'une jeune fille? La mort est la loi des mortels; loi immuable, pour les individus comme pour les peuples : Rome seule est immortelle, ou devrait, du moins, l'être, voilà quelle est, sans doute, l'arrière-pensée du consolateur.

Chez les hommes qui avaient un certain sentiment religieux, cette considération pouvait se rattacher à une autre :

Rome doit être éternelle ; sans cela comment la divinité gouvernerait-elle le monde? — C'est là une illusion de tous les temps, fille de l'orgueil humain ; ceux qu'elle possède ne voient pas que ce Dieu peut faire sortir d'entre les pierres des enfants d'Abraham, et qu'aucun homme ni aucun peuple ne lui est nécessaire.

Nous cherchons en vain, parmi les hommes et les femmes illustres des septième et huitième siècles de Rome, de vrais prophètes, des personnalités élevées par l'esprit, sanctifiées par la conscience de Dieu, ou, du moins, nous n'en trouvons qu'une seule : Cicéron. Arrêtons-nous donc, à ce point de vue, sur ce grand citoyen, sur cet homme d'Etat vertueux, ce puissant orateur et ce penseur profond.

2.

Le premier prophète littéraire des Romains : Cicéron.

Cicéron chercha, pour son cœur de père, de meilleurs soulagements que ceux que lui offrait Servius, et il nous semble qu'il trouva, en effet, dans sa *Consolation*, poëme aujourd'hui perdu, un point de vue plus élevé. (Cet écrit était probablement imité de l'*Eudème*, dialogue d'Aristote également perdu, ou de la *Consolation*, de l'académicien Crantor.) Cicéron, le vrai disciple des meilleurs philosophes de la Grèce, et en particulier, de Socrate et de Platon, gardait indubitablement la croyance philosophique et même la croyance religieuse populaire à l'immortalité de la cause divine, et, par suite, de l'âme de l'homme de bien. Et pourtant, combien faible était sa foi philosophique! combien triste son incertitude, quand il se proposait à lui-même le problème des destinées de l'humanité! Qu'on lise ses trois livres *de Natura Deorum*. Dans cet ouvrage éclate toute la perplexité douloureuse de l'âme romaine. On y mesure l'effrayante

distance qui existe entre le siècle de Solon et d'Eschyle et celui de César. Les prophètes de la première de ces deux époques cherchent à se rendre compte d'une conscience de Dieu qui vit dans tous les cœurs, et qui trouve sa plus haute expression dans la vie publique. Le prophète de la seconde époque cherche à reconnaître idéalement le fond, la nature de la conscience de Dieu, parce que cette conscience même a disparu ou est devenue inintelligible dans la réalité. « Bagatelles, que la religion d'État et la croyance populaire! » dit le premier orateur que fait parler Cicéron, et qui représente l'école épicurienne. — « On a imaginé tout cela dans tel ou tel but philosophique, et on n'a pas eu tort : il est utile et vertueux de croire ainsi, » dit un second sage, un sénateur stoïcien. — « Le sage doit reconnaître qu'il ne sait rien de tout cela, et s'abstenir de juger : voilà la vraie philosophie, » telle est la conclusion d'un troisième, d'un académicien. Tous trois, sur la réalité de la religion, pensent à peu près de même ; mais les deux systèmes extrêmes, que le monde romain a reçus d'Épicure et de Zénon, tirent de ce fonds commun des conséquences toutes contraires. L'épicurien romain est un athée matérialiste ; le stoïcien romain prêche la vertu, mais n'a point de Dieu réel à vénérer : sa religion est un panthéisme, un moyen terme qui ne peut convenir ni à l'incrédule, ni à l'homme pieux. Enfin, l'académicien qui se rengorge en prononçant avec emphase les noms de Platon et d'Aristote, est un parfait sceptique, aussi bien en face des autres systèmes philosophiques qu'en face de la religion populaire. Tout cela est fort clair dans le *de Natura Deorum*.

Après que l'épicurien a parlé, Cicéron fait vigoureusement réfuter par son stoïcien les théories épicuriennes sur les religions populaires. Le stoïcien arrondit de fort belles phrases. Le monde, dit-il, évidemment, n'est fait que pour les créatures raisonnables qui l'habitent, pour les dieux et

pour les hommes, et l'on peut le regarder comme la cité (*domus aut urbs*) commune de ces deux espèces d'êtres : la terre est une île de l'univers, et tous les points de la terre sont des parties de cette île divine : chacun de nous est une partie de cet univers; nous devons donc préférer le bien général à notre bien particulier.

L'orateur sait très-bien qu'au temps où il vit, personne, ou peu sans faut, ne pratique ses préceptes : il sait aussi que, parmi ceux qui l'écoutent, il n'en est probablement pas un qui croie ce qu'il dit. Le dernier des interlocuteurs qui prenne la parole est le maître de la maison, C. Cotta, l'ambitieux consul, le proconsul avide, l'ancien pontife; il est académicien pour le moment, et il rompt sans peine les mailles mal tissues du filet dans lequel on a prétendu l'envelopper : il signale les altérations que les stoïciens se permettent dans les légendes de la mythologie. Quant à la croyance aux songes envoyés par les dieux, il se croit tout spécialement appelé, par sa profession de pontife, à la tourner en ridicule.

La conclusion, Cicéron n'a pas jugé à propos de nous la donner. Il termine, à la vérité, en disant qu'il se rapproche plus du stoïcien que de l'académicien; mais qui ne voit, là-dessous, la perplexité du philosophe, l'impuissance où il est, avec toute son époque, de concilier une croyance raisonnable, une piété vraiment morale, avec une religion dont la sainteté réside dans les cérémonies de la Bonne Déesse, et qui a pour mystères le vol des oiseaux à droite ou à gauche, et les hochements de tête des poulets? Chacun riait de tout cela quand il était entre quatre murs avec ses amis, et faisait semblant de le respecter en public. Ainsi placé entre une philosophie négative et une superstition routinière, le philosophe resta, chez Cicéron, comme abîmé dans un doute sans issue, bien avant que le citoyen tombât, à son tour, dans le désespoir. La foi morale chez lui n'a

qu'un refuge, c'est l'étude des principes fondamentaux de la société politique. Sa *République* est une œuvre digne de respect et d'un haut intérêt. Si mutilés que soient les fragments qui ont été rendus à notre âge[1], la conclusion que ne nous a point donné le livre *de Natura Deorum*, nous la trouvons ici dans un songe du vieux Scipion, tout illuminé de la croyance à la nature divine de l'univers et à l'immortalité de l'âme. Quelque insuffisante qu'ait été la tentative du *de Legibus* pour conserver l'antique religion, pour en relever l'idée morale et l'idée politique, ce livre a, du moins, le mérite d'être inspiré par tout ce qu'il y avait de noble et de grand dans l'ancienne constitution. Mais ni *la République*, ni le livre *des Lois*, ne semblent avoir fait beaucoup d'impression sur les contemporains. La religion romaine demeura ce qu'elle était : une institution politique, dont l'esprit s'était perdu, mais dont les formes inflexibles et glacées enchaînaient encore la vie publique comme la vie privée : la vraie divinité avait disparu. Cicéron ne fut, aux yeux du stoïcien Brutus, qu'un académicien sans énergie, bon orateur, et plein de bonnes intentions; il ne fut, aux yeux de César, l'homme universel, qu'un spirituel et creux utopiste. Et c'est pourtant, précisément, ce qu'il y a, chez Cicéron, d'étranger au génie romain qui fait le charme de ses écrits et de sa vie. Il fut plus qu'un Romain : il fut un homme : il eut un cœur pour l'humanité. Méconnaître ceci, c'est n'être ni philosophe, ni historien, bien qu'il faille avouer que Cicéron était encore trop romain pour n'avoir pas grand'peine à reconnaître l'humanité sous la forme barbare.

Le Romain ne voyait l'humanité que dans Rome, et c'est là précisément ce qui nous explique l'immense impression que causa le vers de Térence :

[1] Ceci était écrit avant l'importante publication de M. Villemain sur le livre de *la République*. (*Note de l'Éditeur*.)

Homo sum, humani nihil à me alienum puto.

Ce mot saisissait Rome par la force même du contraste avec ses sentiments habituels, et il était pour elle comme la révélation d'un Dieu inconnu.

Quand les Grecs entendaient exprimer une pensée analogue dans un vers de Ménandre :

Quelle chose aimable qu'un homme, quand il est vraiment homme !

ils applaudissaient, mais ils n'étaient point étonnés.

Cicéron fut le premier et l'avant-dernier prophète littéraire des Romains. Si beaucoup d'écrivains ont rabaissé Cicéron, si surtout, même dans les temps modernes, son *de Natura Deorum* a subi un jugement trop défavorable, Tacite aussi, le second prophète romain, a été victime de blâmes peu mérités, même du temps de son enthousiaste éditeur, Juste Lipse ; Tacite, qu'il est incomparablement plus difficile d'approfondir et d'expliquer, Tacite, sur qui les jugements ont varié bien plus encore que sur Cicéron. Aucun des jugements portés sur Tacite par d'éminents écrivains ne nous satisfait, et nous allons entreprendre de l'apprécier au point de vue de notre œuvre.

5.

Le second et dernier prophète littéraire des Romains : Tacite.

Le génie romain s'illumina encore une fois pour produire un prophète, et ce prophète fut le plus profond des esprits de Rome, le plus tragique des historiens de tous les temps, Cornelius Tacitus. Il lui fut donné, après les troubles qui suivirent la mort de Néron, après la première phase du despotisme impérial de respirer avec l'univers. Cette époque fut pour les peuples celle d'une dernière illusion,

que ne partagea point Tacite. Nerva ouvrit cette ère fameuse des Antonins : son administration fut paternelle et sage, si l'on a égard aux circonstances; mais on vit bien, dès Trajan, toute la vanité des espérances qu'elle avait fait concevoir : le césarisme était un mal incurable. Les Romains s'en aperçurent sous Adrien; puis, l'époque du soulagement public se ferma sans retour quand Marc-Aurèle se fut éteint, laissant l'empire à Commode. Tacite ne vit pas mourir Trajan; ce fut sous ce prince qu'il composa ses deux grands ouvrages, les *Histoires* d'abord, où il raconta les faits contemporains; puis les *Annales* (d'Auguste à la mort de Néron); *Agricola* est de la première année de Trajan, et fut bientôt suivi de *la Germanie*. Le règne même de Trajan dut confirmer Tacite dans son désespoir, et lui faire entrevoir plus clairement l'avenir de l'empire : en effet, sous le meilleur des empereurs, on ne voyait aucune vie nouvelle se manifester dans Rome. Partout la servilité : le despotisme impérial était devenu indispensable.

Tacite est un prophète de malheur : il annonce au monde les décisions de la justice éternelle qu'il sent en lui. Il voit que la ruine est inévitable, que le césarisme est un mal incorrigible et pour ainsi dire nécessaire! les rêves d'Agrippa se sont évanouis : les nobles caractères qui résistaient autrefois à la tyrannie d'un Tibère, à la folie sanguinaire d'un Caligula, à la cruauté sacrilége d'un Domitien, ont été abandonnés du destin et de leurs contemporains. Partout, Tacite reconnaît la main des dieux et signale leur vengeance. Ne lui parlez plus de ces bons ou mauvais présages que rêvait ou que fabriquait l'histoire avant lui; ne lui parlez pas d'expiations : les expiations ne peuvent rien, ne servent à rien, et pourtant il faut les accomplir; il y a une divinité dans les choses humaines, mais le rôle de cette divinité n'est plus de se-

courir, c'est de châtier. C'est là le sens de cette parole de Tacite, qui n'est pas d'un misanthrope ni d'un athée, pas davantage d'un rhéteur ni d'un « idéologue, » pour employer l'expression du César moderne, Napoléon. Au commencement de ses *Histoires*, Tacite termine par cette parole célèbre le tableau des catastrophes de l'empire :

Non, jamais plus horribles calamités du peuple romain, ni plus justes arrêts de la puissance divine ne prouvèrent au monde que, si les dieux ne veillent pas à notre sécurité, ils prennent du moins le soin de nous punir.

Il faut bien comprendre toute la portée d'une pareille sentence dans la bouche d'un Tacite. Jamais, en effet, la ruine d'une constitution libre et la chute future d'un grand empire ne s'étaient révélées au monde d'une façon plus effrayante qu'à la mort de Néron. Les Claudes avaient fait leur œuvre de destruction, tantôt comme tyrans froidement calculateurs, tantôt comme tyrans en délire : les prétoriens et la police étaient les maîtres des maîtres du monde : l'empereur était leur créature et leur instrument ; le sénat était devenu un mensonge aussi tristement ridicule que l'étaient les assemblées du peuple depuis César ; la majesté du peuple romain, cette idole vénérée pendant des siècles, gisait renversée à terre. La colère des dieux venait cependant de se manifester cette fois avec plus d'éclat qu'elle n'avait encore fait dans le monde. Aussi ne saurait-on admettre chez Tacite l'opinion que la bonté, la clémence des dieux ait prédominé dans l'histoire des peuples. Le sentiment qu'il a de leur colère domine, au contraire, tout à fait chez lui.

Où faut-il donc chercher le fond de sa conscience de Dieu ? Croit-il ou ne croit-il pas à l'intervention providentielle dans l'histoire ? La croyance populaire, avec tous ses signes et ses présages, n'est qu'une superstition ; Tacite n'en doute pas, quoiqu'il ne manque jamais de citer ces signes

mensongers; bien plus, il regarde cette croyance comme doublement pernicieuse. D'une part, selon lui, elle détourne les hommes d'approfondir l'étude de l'univers, elle affaiblit l'influence de l'ordre moral; d'autre part, elle contient au fond le dogme d'une aveugle fatalité, et cette fatalité a poussé au désespoir beaucoup de nobles cœurs : bien des citoyens héroïques se sont précipités dans une mort inutile, sans pouvoir conquérir la liberté pour les survivants.

Tel est le sens d'un passage souvent mal compris. Quand Tacite raconte la condamnation de Silius et de sa femme Sosia, sous Tibère, il ajoute que Marcus Lepidus, chargé de juger les accusés, adoucit la première sentence portée contre eux : Lepidus, dit Tacite, était un honnête homme, qui avait su, sans bassesse, se maintenir en faveur auprès de Tibère. Voici ce qu'il ajoute (*Annales*, IV, 20) :

« C'est ce qui me fait douter si l'ascendant irrésistible qui règle notre sort destine aussi, dès la naissance, aux uns la faveur des princes, aux autres leur disgrâce, ou si la sagesse humaine ne peut pas, entre la résistance qui se perd et la servilité qui se déshonore, suivre une route exempte à la fois de bassesse et de péril. »

Ceci est écrit en vue d'Agricola, comme le prouve plus d'un passage de sa biographie ; peut-être aussi l'auteur pense-t-il à la position où il s'est trouvé lui-même en face de Domitien : en tout cas, c'est la critique en termes généraux des caractères politiques tels que Thraséas, de ces hommes qui se jettent volontairement dans le danger, sans ouvrir aux autres le chemin de la liberté. C'est se tromper étrangement que de voir là une dissertation philosophique sur la destinée et la liberté humaine.

Il résulte de tout cela que la croyance populaire à la destinée est sans valeur, que les coups de tête désespérés servent à bien peu de chose. Mais la philosophie ne résoudra-t-elle point l'énigme? — Tacite était un vrai Romain de son époque; il ne voyait la philosophie que dans les deux extrêmes

de l'épicuréisme et du stoïcisme, entre lesquels elle gravitait. Il ne s'accommodait ni de l'un ni de l'autre système : il eût préféré toutefois le stoïcisme, si le stoïcisme lui eût donné la clef de la réalité et de l'histoire. Épicure, d'autre part, errait évidemment, quand il disait que les dieux ne s'occupaient pas des affaires humaines. Hélas! ils ne s'en occupaient que d'une manière trop éclatante pour ruiner l'empire romain, pour punir les longues fautes de la ville éternelle ! Tacite ne nous cache pas les combats intérieurs qui se livrent en lui. Dans un passage des *Annales* (VI, 22), il discute la tradition qui fait révéler l'avenir à Tibère par l'astrologue chaldéen Thrasylle :

« Ces exemples et d'autres semblables me font douter si les choses humaines sont régies par des lois éternelles et par une immuable destinée. Les plus sages d'entre les anciens et leurs modernes sectateurs professent sur ce point des doctrines opposées. Beaucoup sont imbus de l'opinion que notre commencement, que notre fin, que les hommes, en un mot, ne sont pour les dieux l'objet d'aucun soin, et que de là proviennent deux effets trop ordinaires, les malheurs de la vertu et les prospérités du vice. D'autres subordonnent les événements à la destinée; mais, indépendante du cours des étoiles, ils la voient dans les causes premières et dans l'enchaînement des effets qui deviennent causes à leur tour. Toutefois, ils nous laissent le choix de la direction de notre vie, mais ils veulent que ce choix, une fois fait, entraîne une suite de conséquences inévitables. D'ailleurs, les biens et les maux ne sont pas, disent-ils, ce que pense le vulgaire : plusieurs semblent accablés par l'adversité sans en être moins heureux, et un grand nombre sont malheureux au sein de l'opulence, parce que les uns supportent courageusement la mauvaise fortune, et que les autres usent follement de la bonne. Au reste, la plupart des hommes ne peuvent renoncer à l'idée que le sort de chaque mortel est fixé au moment de sa naissance; que, si les faits démentent quelquefois les prédictions, la faute en est à l'imposture, qui prédit ce qu'elle ignore, mais que la certitude de l'art de la divination n'en est pas moins démontrée. En effet, le fils de ce même Thrasylle prédit le règne de Néron. »

Voilà comment Tacite envisage la marche de l'univers et la sombre condition de la destinée humaine. Combien cette conception s'éloigne de la manière sublime dont la conscience

de Dieu épique et dramatique des Grecs contemple, définit et comprend l'univers! Quelle différence entre cette vue du Romain au siècle de Trajan et les paroles d'Hector, où le héros troyen, prenant congé de sa femme et de son enfant, prévoit la chute d'Ilion! Le second prophète de la littérature latine ne va pas pourtant jusqu'au désespoir de Brutus succombant à Philippes, il ne s'écrie pas : « O vertu, tu n'es qu'une ombre! » Tacite croit encore à la vertu, et par conséquent à la liberté; mais il ne croit plus à la possibilité du triomphe de la liberté dans Rome, et par suite dans l'univers, domaine de Rome. Sous Domitien, l'espoir était encore permis; mais, après dix ans du règne de Trajan, tout était fini. Tacite put justement louer le bonheur d'une époque où l'on pouvait penser ce qu'on voulait et dire tout haut ce qu'on pensait; mais, quand le sombre nuage de la tyrannie eut cessé d'obscurcir l'horizon, quand le soleil d'un gouvernement doux et juste brilla sur l'univers, ce fut alors precisément qu'il ne fut plus possible à Tacite de se faire illusion sur la corruption et la servilité générales, enfants du despotisme impérial. L'empire était devenu une nécessité, pour sa propre ruine et pour celle du monde antique. Rome périt, Tacite le voit clairement, et avec Rome le monde; les Romains sont perdus, et qu'est-ce que les citoyens romains, sinon l'humanité? L'empire se meurt, la seule espérance des Romains est la discorde, la haine fratricide qui divise entre eux les barbares et surtout les Germains. Voilà ce que dit Tacite avec amertume, dans ce passage mémorable de sa *Germanie* (ch. XXX) :

Les dieux ont peut-être permis pour notre salut la destruction des Bructères par les peuplades qui les entourent. Voilà plus de 60,000 hommes qui sont tombés, non pas sous nos coups, mais sous nos yeux, et nous nous sommes repus de leur destruction !

Il ajoute :

« Puissent, ah! puissent les nations, à défaut d'amour pour nous,

persévérer dans cette haine d'elles-mêmes, puisque, au point où les destins ont amené l'empire, la fortune n'a désormais rien de mieux à nous offrir que les discordes de nos ennemis.

« Les nations nous haïssent, et nous l'avons bien mérité par nos crimes, notre ambition, notre rapacité, notre insensibilité. Mais ce n'est pas tout. C'est justement la jeunesse de ces nations qui forme nos légions romaines. » Voilà encore une pensée de Tacite qu'il a exprimée la première année du règne de Trajan, dans le fameux discours de Galgacus (*Agricola*).

La contemplation du monde des faits comme du monde moral est sérieuse et profonde chez Tacite; c'est la solennelle tristesse dont il est pénétré qui donne à ses ouvrages cet attrait unique, indéfinissable, qu'ils exercent sur tous les nobles esprits; il a été honoré d'un culte tout particulier dès son temps, même comme orateur et comme administrateur, et ce qu'on honorait en lui, c'était précisément cette noble tristesse du philosophe. Ce n'est ni l'épicuréisme, ni un athéisme désespéré qui parle par la bouche de Tacite, quoiqu'il soit resté, et quant à son époque et quant à l'avenir, sur une pensée amère et contre Dieu et contre les hommes. On a souvent cité telles ou telles phrases isolées de Tacite, en preuve, soit de sa superstition, soit de son athéisme; on y a vu ce qui n'y était pas. Tacite est Romain, il s'entend peu aux choses de religion. La religion est pour lui l'ensemble des « *religions*, » c'est-à-dire des cérémonies populaires, prescrites par la tradition, qui servent à honorer, surtout à apaiser la divinité; par une sorte de contradiction; il appelle superstition, tout à la fois, les croyances qui repoussent les cérémonies par raison de conscience, et les signes, présages, etc., qui se rattachent aux religions. Tacite est Romain, disons-nous; mais chez lui le sentiment national s'élève jusqu'à un idéal moral: « les dieux nous seraient favorables, dit-il, si nos mœurs nous

en rendaient dignes. » La Divinité n'agit que pour nous punir, et nous méritons tous la punition.— C'est par le sentiment romain que s'explique le jugement dur, inhumain, antihistorique que porte Tacite sur les Juifs et les chrétiens.

Pour ce qui est des Juifs, il sait très-mal leurs antiquités et leur histoire. Il aurait pu, sans lire leurs livres saints, sans même connaître Josèphe, son contemporain, trouver rien que chez les Alexandrins de bien meilleurs renseignements que ceux qu'il nous donne. Néanmoins, la peinture qu'il fait de leur situation, au livre V des *Histoires*, est fidèle, quoique rigoureuse.

« Les Juifs, dit-il, ne conçoivent Dieu que par la pensée et ne reconnaissent qu'un seul Dieu. Ils traitent d'impies ceux qui, avec des matières périssables, se fabriquent des dieux à la ressemblance de l'homme. Leur Dieu est le Dieu suprême, éternel, qui n'est sujet ni au changement, ni à la destruction. »

Mais il traite leurs rites sacrés de bizarres et lugubres, et les oppose à la gaieté des fêtes de Bacchus. Quand il dépeint le commencement du siége de Jérusalem (*Hist.*, V, 13), il dit que les présages menaçants n'ont point manqué :

Il était survenu des prodiges, dont cette nation, aussi ennemie de tout culte religieux qu'adonnée aux superstitions, ne put conjurer la menace par des vœux ou des victimes expiatoires.

Les Juifs méprisent, repoussent les cérémonies religieuses des autres peuples, et c'est pourtant là que réside la religion ; c'est par là, par là seulement que peut s'effectuer la communauté religieuse des hommes.

Voilà ce que Tacite ne peut supporter ; voilà ce qui paraît un crime d'État à Pline, à Tacite et à Trajan, leur maître. On eût volontiers laissé les Juifs exercer librement leur culte, mais ils étaient dangereux et répulsifs aux yeux de l'homme d'État, par leur ardent prosélytisme.

« Tout pervers qui reniait sa patrie apportait à leur temple offrandes et tributs. La puissance des Juifs s'en accrut, fortifiée d'un esprit parti-

culier : avec leurs frères, fidélité à toute épreuve, pitié toujours secourable... contre le reste des hommes, haine et hostilité, » etc.

On le voit, il revient, il insiste sur les dangers du prosélytisme juif; il le dénonce comme menant à la dissolution de la religion de l'empire. Dans la partie perdue du cinquième livre de ses *Histoires*, il indiquait probablement encore le prosélytisme comme la raison qui, dans le dernier conseil de guerre avant la prise de Jérusalem, avait poussé Titus et ses lieutenants à détruire la ville. Josèphe dit le contraire; mais, pour juger son assertion, il faut se rappeler les rapports qui l'unissaient aux Flaviens. Quant au motif de la destruction, le récit qui nous en a été conservé dit seulement que Titus fut amené à cette décision par la pensée qu'elle porterait le coup de mort aux Juifs et aux chrétiens.

Nous venons de nommer les chrétiens. Combien le christianisme ne devait-il point sembler redoutable à Tacite ! C'était là une secte bien plus menaçante encore que le judaïsme, précisément parce qu'elle ne demandait ni circoncision ni pratiques superstitieuses, et qu'elle n'avait pas de couleur nationale.

« Le peuple, dit Tacite au livre XV, 44, de ses *Annales*, le peuple haïssait pour leurs crimes les chrétiens, ainsi nommés à cause du Christ, crucifié sous Tibère. Cette exécrable superstition s'était introduite dans Rome, où affluent toutes les choses impures.

« On saisit d'abord ceux qu'on avait surpris dans l'incendie, et qui avouaient leur crime, c'est-à-dire à qui la torture avait arraché des aveux ; puis, sur leurs révélations, on en condamna une infinité d'autres, qui furent bien moins convaincus d'incendie que de haine pour le genre humain. »

Ce n'est pas le spectacle de ces chrétiens déchirés en lambeaux par des chiens ou consumés en guise de torches qui excite la compassion romaine ; non. C'est seulement la rage

sanguinaire de Néron qui indigne : on se plaint de voir les chrétiens immolés, non à l'intérêt général, mais aux instincts féroces d'un fou. Voilà jusqu'où va la pitié des Romains, celle même de Tacite. C'est ainsi que la justice divine punissait, sur la plus grande âme de ce temps, l'aveuglement impie de l'orgueil romain, qui ne reconnaissait l'humanité que dans Rome et dans la Grèce. Les Grecs, du moins, s'enorgueillissaient de la supériorité de l'intelligence; le Romain mettait son orgueil dans la supériorité de sa force matérielle, où il voyait le doigt de la Divinité. Il se proclamait le maître de l'univers par la grâce de Dieu, et à son propre avantage. Tacite aurait dû honorer dans le judaïsme l'idéalisation du principe divin, le culte de l'Éternel; mais le christianisme lui offrait précisément ce qu'il cherchait : il y trouvait le respect de l'homme moral, il y trouvait aussi la haine de ces superstitions qui lui semblaient une cause de ruine pour les peuples. Le christianisme l'a préoccupé, c'est chose sûre; le Christ s'est approché de lui et l'a troublé; mais il en repousse d'autant plus âprement le christianisme : « Que peut-il venir de bon de Nazareth ? » Comment ces barbares méprisés, à qui nous avons pris leurs terres, leur ville, leur temple, que nous avons réduits en esclavage, dispersés par tout le monde, comment pourraient-ils nous donner la vraie connaissance de l'univers! et cela par la bouche d'un prophète crucifié comme criminel par un gouverneur romain !

Et pourtant le pressentiment de toutes ces choses agitait sourdement toutes les parties de l'empire. Tacite le sait bien. Il dit, au commencement du récit de la guerre de Judée (*Hist.* V, 13) :

« La plupart avaient foi à une prédiction contenue, selon eux, dans les anciens livres de leurs prêtres : « que l'Orient prévaudrait, et que de la Judée sortiraient les maîtres du monde. »

Cette prédiction n'était pas inconnue des Romains. On

l'appliqua après coup aux Flaviens ; mais Domitien, le dernier des Flaviens, y croyait tout aussi peu que Tacite. Domitien devait pourtant avoir eu vent de la véritable interprétation (Eusèbe ; Suétone, *Vesp.* 4), puisqu'il fit rechercher avec grand soin les membres encore vivants de la famille de Jésus, et ne se tranquillisa qu'en apprenant que c'étaient de pauvres villageois aux mains calleuses ! Voilà encore un trait bien romain !

En résumé, dans cette époque sombre, dans cette société corrompue, décomposée, la grande figure de Tacite brille d'un vif éclat, malgré toutes ses taches, et nous avons justifié ce que nous disions de lui au début de cette étude.

Il nous reste à le considérer sous son aspect le plus élevé, à étudier ce qu'il sent pour l'humanité. Il faut, pour cela, nous reporter à *la Germanie*, son ouvrage le plus profond, le plus humain, son ouvrage de prédilection. C'est par l'étude de *la Germanie* que nous ouvrirons la dernière section de notre tableau du monde antérieur au Christ.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GERMAINS AVANT LE CHRISTIANISME

—

INTRODUCTION

La Germaine de Tacite et les autres sources.

L'idée sur laquelle repose toute *la Germanie* de Tacite, c'est la conviction et l'intelligence profonde de l'originalité du peuple germain et des grandes destinées qui l'attendent. Tacite croit à l'originalité essentielle des Germains, et il exprime cette croyance au début de son ouvrage.

« Je me range à l'avis de ceux qui pensent que le sang des Germains n'a jamais été altéré par des mariages étrangers, que c'est une race pure, sans mélange, et qui ne ressemble qu'à elle-même. »

Les diverses peuplades des Germains se ressemblent tout à fait entre elles ; elles diffèrent de toutes les autres nations. Ce caractère commun explique tout naturellement pourquoi toutes les bandes teutoniques qui franchirent le Rhin prirent le nom de Germains : ce nom signifie crieurs, hommes à la voix forte (*garm*, cri, en kymrique); c'est ainsi que les Celtes, habitants de la Gaule, appelèrent les Tongres, leurs formidables et victorieux voisins, quand ils entendirent pour la première fois le chant de guerre de ces envahisseurs d'outre-Rhin.

Ce nom, qui ne désignait d'abord que cette seule tribu, s'étendit peu à peu, et, créé par la victoire, il fut bientôt adopté par la race teutonique tout entière, afin d'inspirer plus d'effroi à ses ennemis.

Tacite a deviné juste, et, pour le reconnaître, il suffit d'examiner la langue ; il est bien clair que tous les dialectes suisses, flamands, hollandais et même scandinaves, appartiennent à la même souche que notre langue allemande. La traduction gothique de la Bible nous montre, chez les races germaniques modernes, l'existence d'une littérature ininterrompue depuis quinze cents ans; l'*Edda* scandinave nous montre l'existence d'une littérature depuis plus de mille ans dans les branches du Nord. L'uniformité de la conscience de Dieu dans son sens le plus précis est un autre témoignage de cette originalité, et inspira un intérêt tout particulier à Tacite. Il trouvait là une religion tout opposée aux pratiques extérieures du peuple romain, une religion intime, et en même temps affranchie de ce caractère exclusif, dur, acerbe, qui faisait détester le judaïsme. Enfin les Germains aimaient, conservaient la liberté ; ils étaient toujours prêts à se sacrifier pour le bien général, toujours prêts à suivre leurs princes à la guerre, la guerre une fois décidée

par la nation. C'était bien là un peuple selon le cœur de Tacite. D'autre part ce peuple était capable d'instruction et de prudence politique, et c'était là ce qu'il y avait de plus grave pour l'avenir de l'empire romain. Tacite, en constatant les vertus des Germains, reconnaît aussi toutefois qu'on ne se contente plus, en Germanie, d'offrir des dons honorifiques aux personnages influents, pour s'assurer de leur amitié ; ils ont appris de nous, dit-il, à recevoir aussi de l'argent. On sait sur quoi se fondent les dernières espérances de Tacite pour le salut de l'empire romain. Ce n'est que sur les discordes des Germains et sur l'altération de ce qu'il admire en eux.

Le philosophe, l'homme d'État, l'historien de l'ère impériale a donc toutes les raisons du monde pour écrire cette monographie : ce sera la meilleure introduction pour ses *Histoires* et ses *Annales*. Pas un seul mot de la *Germanie* ne nous autorise à y chercher un but politique particulier, comme on l'a souvent prétendu. Nous ne croyons pas que Tacite ait songé à établir un contraste entre Rome et la Germanie ; quoi qu'il en soit, il n'y a pas, dans toute l'antiquité, de recherche plus exacte, plus consciencieuse, sur un pays étranger. Plus la science moderne pénètre dans le vieux monde germanique, plus elle voit se vérifier les assertions du philosophe historien. Chacun de ses pas lui donne l'occasion de rendre justice au premier peintre de l'Allemagne.

Tacite n'est pas le seul écrivain étranger qui témoigne de l'originalité des Germains. César l'a déjà remarquée (*de Bello Gallico*, I, 29, IV, 1). Quand, trois siècles après Tacite, les Germains, vainqueurs des Celtes et des Romains, reçoivent d'eux des présents, c'est-à-dire un tribut, et se font payer leur bonne amitié, ils sont déjà sous l'influence dangereuse de la civilisation romaine, et pourtant, à cette époque, Salvien remarque encore leur originalité.

Dès le milieu du troisième siècle, le rhéteur africain Commodien, dont le texte a été nouvellement retrouvé, pressent et proclame que les Goths païens sont destinés à franchir le Danube, à embrasser le christianisme, puis à renverser les murs de la ville éternelle, demeurée païenne et hostile aux chrétiens. Cent vingt ans après, un évêque de ces mêmes Goths, Ulphilas, traduisait la Bible pour ses compatriotes convertis, dont l'armée devait, une génération plus tard, triompher de la superbe Rome. Rome prise, les Germains mirent bientôt fin à l'empire d'Occident, et jetèrent, par leurs établissements, les fondements du monde moderne.

Après ce que nous avons dit de l'organisation morale des races aryennes en Asie et en Europe, on comprend tout naturellement qu'un élément nouveau et original devait monter sur la scène du monde avec les Germains, dont l'origine était entièrement bactro-aryenne, et que cet élément devait se manifester aussi dans la conscience de Dieu. Les Romains n'étaient pas, au fond, une nationalité originale : la conscience de Dieu de l'Italie primitive avait été de bonne heure altérée par des déviations, des mélanges, et Rome était sortie des débris d'une société primitive déjà dissoute : sa force gigantesque lui vint de ces éléments absorbés, absorbants, qu'elle réunissait en elle; mais elle manqua de cette poésie native, de ce génie de première main, pour ainsi dire, qui distingue les Grecs. Les races germaniques furent tirées par l'empire romain et par les Celtes de l'espèce d'assoupissement où est plongée la jeunesse des nations : elles entrèrent sur la scène de l'histoire universelle avec toute la fraîcheur, toute l'énergie du jeune âge. « Ils aiment la nonchalance et haïssent le repos (de la paix), » dit Tacite (ch. 15). Cet amour de la nonchalance dura tant qu'ils n'eurent rien de grand à accomplir; mais ils aimèrent toujours à se délasser au coin du feu en chantant leurs vieilles

ballades : ils conservèrent par là toute leur verdeur première pour l'appel de la destinée.

Étudions d'abord la conscience de Dieu chez les Germains dans les relations fondamentales de la vie ; nous aborderons ensuite la partie la plus difficile de notre tâche : nous prouverons l'originalité de leur conscience de Dieu dans le monde et dans les destinées de l'humanité : leurs traditions sacrées nous fourniront les éléments de cette étude.

I

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS LA TRIBU ET DANS LE MARIAGE

La vie de la tribu est la manifestation extérieure de la conscience d'une vocation divine à coloniser la terre ; elle joue ce rôle chez les Germains tout à fait comme chez les Aryas de Zoroastre, et aussi chez les Aryas de l'Inde. Ce que Tacite dit, au chapitre 40, du culte que rendent à la terre nourricière, à Herthus, appelée communément Hertha, les Angles et leurs voisins, s'applique également à toutes les races germaniques. C'est précisément le même sentiment qui inspira le poëme de Zoroastre que nous avons reproduit pour clore le tableau de sa conscience de Dieu. A la fête de la terre nourricière, dans le bois chaste et sacré de l'île de l'Océan, au moment où le prêtre ressent sa présence, la déesse fait son entrée : elle est en habits de fête, mais un voile couvre son visage ; des génisses traînent son char. C'est aussi d'une vache qu'est né le monde ; Audhumbla, la grande nourricière, a fait sortir le premier dieu ou le premier homme des blocs de pierre salés qu'elle a léchés. Ce premier homme a été Buri, le générateur ou le créateur de l'univers.

Voilà donc ici aussi une Déméter qui parcourt la terre,

enseignant l'agriculture aux peuples, et récompensant ses disciples par de riches moissons. La joie suit les pas de Déméter à travers le monde, comme l'a déjà chanté Zoroastre. De même, chez les Angles, lorsque, dans le bois sacré, se célèbrent les rites, toute querelle, toute guerre est suspendue. (*Voy.* Tacite, *ibid.*)

L'individu n'exerce son activité qu'à l'intérieur de la tribu, mais il l'exerce en homme libre et avec un besoin de liberté personnelle, que le Romain ne sait pas concilier avec le devoir envers l'État. Le canton se gouverne lui-même par des représentants municipaux, tout aussi bien que le groupe plus considérable de la peuplade ou tribu. Ce n'est plus dans une ville, c'est dans le pays entier que réside la liberté et la puissance. Les hommes libres choisissent les chefs dans les cantons ou communes. La grande commune nationale choisit les princes et les généraux d'armée : elle prend les premiers dans les familles nobles ; elle prend les seconds parmi les plus braves. La communauté nationale vote les lois que proposent les chefs ou princes : elle a le droit de vie et de mort. Quant aux délits de moindre importance, ce ne sont pas les princes, ce sont les prêtres qui les punissent. Ces guerriers, si libres et si fiers, mettent leur principale gloire dans la fidélité à leur chef : ils sont les hommes de ce chef ; ils se sont librement mis à sa suite, parce qu'ils l'ont jugé le plus brave. Fidélité à la parole donnée : voilà la devise du Germain ; un homme libre et noble, emporté par la passion du jeu de dés, vient d'y jouer jusqu'à sa propre personne : il perd, et il se laisse, sans résistance, lier et vendre par son heureux adversaire. Obstination insensée ! s'écrie le Romain : pour eux, ils appellent cela de la bonne foi. « Promettre est devoir, » dit un vieux proverbe allemand.

Fidélité et bonne foi ; avec cela, indomptable amour de la liberté poussé jusqu'au suicide, plutôt que de subir d'in-

dignes traitements. Tels sont les caractères fondamentaux de la vie publique des Germains.

De même, dans le mariage, la femme est profondément respectée, aimante et fidèle, et pleine d'une courageuse énergie. Elle est l'épouse d'un homme de cœur; elle est toute-puissante dans le ménage; elle partage l'existence de son mari à la maison comme à la guerre.

Dès les premiers temps de l'histoire germanique, nous voyons le mariage considéré comme le lien le plus sacré. « Les Germains, dit Tacite, se contentent d'une seule femme. » Puis il raconte la cérémonie : le fiancé, en présence du père, de la mère et des parents, présente à la jeune fille son cadeau de noces; ce sont des bœufs, un cheval dressé, un bouclier, une framée et une épée :

C'est pour que, dès les premières cérémonies de l'hymen, l'épouse soit bien avertie qu'elle vient partager les fatigues et les dangers de son époux; dans la paix, dans la guerre, ils conquerront même fortune ou subiront mêmes revers.

Tacite décrit ici, à n'en pas douter, le rite qui se célèbre encore aujourd'hui chez les habitants de la basse Saxe, sous le nom de *Winkop*, achat de la fiancée, la promesse réciproque, comme l'appelle encore le rituel anglican, d'après cette vieille formule populaire, qui remonte plus loin que la tradition chrétienne :

Je te prends pour ma femme légitime, pour t'avoir et te tenir, à dater de ce jour, bonne ou mauvaise, riche ou pauvre, pour t'aimer et te soigner aux jours de santé ou de maladie, jusqu'à ce que la mort nous sépare.

Dans les relations du mariage comme dans celles de la société politique, la fidélité, la bonne foi est donc le premier, le plus sacré des liens. C'est ce que témoignent, non-seulement Tacite, mais encore César ; et, d'une autre part, tous les écrivains postérieurs. Ce ne fut que sous les Francs chrétiens, et particulièrement dans les grandes familles, qu'é-

clata cette effroyable corruption de mœurs, amenée par l'amollissement d'un climat plus méridional et par le fatal entraînement d'une puissance à laquelle rien ne résistait plus. Les Saxons païens conservent, jusqu'à l'introduction du christianisme par Charlemagne le renom d'une inaltérable bonne foi. Tous ces nobles traits de caractère se reflètent encore d'une façon évidente dans le poëme saxon du *Heliand*, le Sauveur, épopée de la vie de Jésus, composée peu après la conversion forcée de la Saxe. Dans ce poëme, les relations des apôtres avec leur maître sont celles des guerriers fidèles avec leur « herzog, leur prince. »

Les prisonniers de guerre devenaient esclaves : on les achetait et on les vendait. Tacite dit qu'on les tue parfois dans un accès de colère, mais qu'habituellement on ne les maltraite point. On leur donne une pièce de terre, pour laquelle ils rendent du grain et des bestiaux : chacun d'eux a sa maison et sa famille.

La réunion de la propriété du champ à celle de la maison n'est pas un élément primitif de la société germanique. Ce n'est pas dans des villes, ce n'est pas même dans des villages que demeure le vrai Germain : il lui faut des champs autour de lui, un bois autour de sa maison.

Ils s'établissent isolés et divisés, suivant qu'une source, une lande, un bocage leur a plu.

Voilà ce que sont les Germains de Tacite; voilà ce que sont, aujourd'hui encore, les paysans et les propriétaires westphaliens. Voilà ce qu'est en grand tout habitant de l'Angleterre germanique, qui peut vivre selon ses goûts.

II

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES GERMAINS, DANS LA RELIGION ET DANS LA MORALE : L'EDDA, ET EN PARTICULIER LA VOLUSPA

Le Celte a des druides, le Germain a des chantres qui font les sacrifices et sont les organes de la communauté ; le père de famille peut aussi offrir lui-même sa victime. Il n'y a ici d'autres temples que le lieu où est conservée l'image de la Divinité. Ici, le sanctuaire de la prière et de l'adoration, c'est la nature dans son majestueux silence, c'est le lac solitaire, ombragé par les arbres de la forêt, c'est le précipice redoutable, c'est la montagne dont le sommet disparaît dans les nuages. C'est là le sens du passage suivant de Tacite (chap. 9) :

Ils n'admettent pas qu'on enferme les dieux dans des murailles : ils croiraient méconnaître la grandeur de la Divinité en lui prêtant une figure humaine. Ils consacrent des bocages et des forêts, et ils donnent le nom de divinité à ce mystère de la solitude qui ne leur est révélé que par la crainte respectueuse qu'ils en ressentent.

Les lieux des assemblées de familles et de tribus sont sacrés. La famille n'est que la tribu en petit, et, dans la vie privée, c'est devant les proches que se prête le plus saint de tous les serments, celui de la fidélité conjugale, pour toute la vie, auprès des armes, du cheval, des bestiaux. Voilà, dit Tacite :

Leurs arcanes sacrés, voilà leurs dieux du mariage.

Les Germains croient aux prédictions : ils demandent la révélation de l'avenir à des bâtons de hêtre qu'ils mêlent et tirent au sort ; des sentences sont écrites sur les bâtons, ou bien ils sont marqués de certains signes. C'est le prêtre qui est chargé d'interpréter et d'appliquer les décisions du sort.

Tous ces usages témoignent d'une ferme croyance à l'action directe de la Divinité sur les destinées humaines; mais en même temps, chez les Germains, la Divinité n'a pour temple, pour prêtre, pour prophète, que l'esprit de l'homme qui cherche à s'élever vers elle. De là il résulte que les rapports de l'homme avec la Divinité sont des rapports tout personnels, et tout empreints de cette sincérité, de cet abandon, de cette fidélité inébranlable, qui caractérise l'enfant de la Germanie dans toutes les autres relations de la vie. Cette fidélité même est une conscience de Dieu, et doit donc se manifester dans le domaine de la religion à plus forte raison qu'ailleurs. Elle est la base du culte germanique. L'histoire nous montre que jamais un peuple, les Grecs exceptés, n'a réformé la face de la terre, n'a élargi les bornes de l'intelligence humaine avec une force d'action aussi originale, aussi puissante, aussi persistante que les Germains. Comment ces grands réformateurs, lorsqu'ils prirent pied dans l'histoire européenne, n'y auraient-ils pas apporté toutes les brillantes et solides qualités des races aryennes?

Les légendes divines et héroïques que renferme l'*Edda*, dont le puissant écho retentit dans les débris conservés de la vieille poésie germanique, ces légendes ont une évidente parenté avec les livres des Védas d'un côté, de l'autre avec les traditions théogoniques et mythologiques de la Grèce. La grande énigme de la théologie est la même dans les Védas et dans l'*Edda*. Au dernier plan apparaissent les poétiques traditions de la cosmogonie; le milieu du tableau nous montre la marche de l'année solaire, les luttes que soutient l'astre bienfaisant contre des puissances ennemies. On retrouve dans l'*Edda* le dieu qui meurt et qui rajeunit: le fort Baldur est tué par l'aveugle Hodur, mais, après le solstice d'hiver, un frère lui naît, qui le vengera. Iduna, l'éclatante jeune fille, fait aussi son apparition dans la vie

pour en disparaître bientôt. Les rapports avec la tradition grecque sont frappants. On retrouve ici Prométhée et les Titans. Les Vanes et les Nains répondent aux Nymphes et aux Cabires. Le déluge a laissé ici aussi de vagues, mais nombreux souvenirs. Mais, dans la mythologie germanique, tout ce qui regarde les origines de la nature n'est qu'indiqué, ou porte les traces discordantes d'interpolations postérieures; aussi la théogonie germano-scandinave pâlit-elle devant celle d'Hésiode. Au contraire des Grecs, les commencements de l'univers ne sont ici que faiblement esquissés, tandis que la fin du monde des dieux, indiquée seulement par les Grecs, occupe le premier plan de la mythologie du Nord, et en forme le point culminant, la partie la plus grandiose. Les dieux, dit-elle, les dieux périront dans le combat, mais les meilleurs d'entre eux reviendront à la vie sous une forme plus belle. Le grand mythe de l'arbre du monde, du frêne Yggdrasil (porte-dieux), ce mythe sur lequel repose toute l'antique conscience de Dieu chez les Germains, est la plus digne image de la profondeur et de la majesté de cette conscience de Dieu primitive. Comme cet arbre gigantesque, la conscience germanique dresse son haut sommet vers la voûte des cieux, tandis qu'à une immense profondeur, ses racines sont abreuvées par les eaux toujours fraîches des mondes naissants; le froid et le chaud, les monstres et les démons rongent l'écorce et les branches du grand arbre, mais la rosée du ciel le vivifie, et les esprits célestes défendent de la destruction le tronc puissant.

Sans doute la mythologie septentionale n'a pas toute la grâce de la poésie grecque; les Muses et les Grâces n'ont pas souri à sa naissance comme à celle de sa sœur hellénique, elle n'a pas grandi sous le doux ciel de l'Ionie; non: il lui a fallu combattre une âpre et rigoureuse nature. Elle n'avait pas encore porté ses fleurs les plus éclatantes, quand

le christianisme est venu l'arrêter dans son développement et lui porter le coup mortel, abattre le frêne Yggdrasil. Pendant des siècles, la vieille mythologie germanique est restée ensevelie sous ses ruines ; aujourd'hui encore, malgré Kemble, malgré les efforts enthousiastes d'Ampère et les travaux savants de M. Bergmann, on ne connaît pas, hors de l'Allemagne, les traditions de nos pères. Et pourtant le sang de ces vieux guerriers de la Germanie coule dans les veines de toutes les nations civilisées ; aussi prions-nous nos lecteurs de pénétrer hardiment avec nous dans l'étude de l'une des plus sublimes créations de l'esprit humain. Nous exposerons d'abord dans leurs traits principaux les trois grands actes du drame universel tel que l'a conçu la Germanie ; nous chercherons ensuite à caractériser la conscience de Dieu primitive chez nos pères.

I. *Les origines.* — Au commencement était l'abîme du néant, l'équivalent précis du mot grec chaos ; à une extrémité de ce gouffre régnait le froid, à l'autre régnait l'incendie ; ce fut sous l'influence opposée de ce double principe, que les éléments commencèrent à se séparer, et que la création des êtres se prépara. Le monde primitif est celui des géants (Iotun) ; ces géants sont les enfants et les représentants de la nature dans toute la plénitude de sa force, mais de la nature brute et inintelligente ; ils combattront contre Odin et ses compagnons. Après les géants, la terre produit les premières créatures humaines, l'homme et la femme, sous l'emblème du frêne dur et de l'aune plus souple ; mais les dieux seuls donneront aux mortels l'esprit, la force, et les sauveront des géants, des puissances naturelles destructrices.

Le commencement des chants héroïques, le premier chant de Helgi, semble faire allusion à un souvenir du déluge, souvenir que nous offrent, nous l'avons dit, les origines de toutes les autres races aryennes.

II. *Le monde organisé, le cosmos.* — L'univers est et s'appelle le porteur de Dieu, du Dieu redoutable et tout-puissant. Voilà ce que signifie l'arbre de l'univers, le frêne Yggdrasil. Odin est suspendu à cet arbre, dit une autre description ; il est entré dans le monde, il en partage le sort. Mais la racine de l'arbre universel était minée par la mort, et l'arbre était menacé dans son entier. La rosée céleste vint alors abreuver le sommet du frêne Yggdrasil, ce sommet gigantesque qui s'élevait jusqu'au ciel, la demeure des dieux ; quant aux hommes, ils habitent en sécurité Midgard, (Mittel-garten, le jardin du milieu) sur la terre, qu'embrassent et que soutiennent les rameaux de l'arbre universel. Les dieux eux-mêmes sont chargés de lutter contre les éléments destructeurs, contre le chaud et le froid ; ils maintiennent, ils défendent ainsi l'ordre régulier de l'année. Voilà où la mythologie germanique touche de bien près aux chants des Védas ; seulement, dans ces derniers, l'idée cosmogonique est toujours le fondement de la poésie, tandis qu'ici, au contraire, la personnalité fait invasion dans la poésie de la nature. Chez les Védas, comme en Germanie, la conscience de Dieu réside dans les corps célestes, mais ces corps célestes agissent sans nom, sans transformations mythiques, sans personnification ; ce sont, tout simplement, le soleil et la lune, la lumière et l'obscurité, les nuages et la tempête. La Germanie, elle, nous offre déjà des dieux personnels comme ceux des Grecs, mais des dieux doués tout spécialement, avec une précision rigoureuse, des attributs qui caractérisent les puissances élémentaires qu'ils représentent. Le mythe de la nature et le drame de la nature finissent par se transformer dans l'histoire des héros dieux et hommes à la fois. Helgi et Sigurd, ainsi que Siegfrid, le héros de l'Iliade néo-germanique, du chant des *Nibelungen*, tous ces héros sont en principe un seul et même mythe, transporté du monde des dieux dans celui des demi-dieux.

III. *La lutte suprême, la fin du monde des dieux et la résurrection.* — Le monde des dieux s'obscurcit, un crime inexpiable a rompu la société divine, le fratricide a paru parmi les dieux. La race des hommes, autrefois si pieuse, a dégénéré; le mal a pris le dessus, le monde est corrompu, le monde doit périr, et un immense incendie en fait justice.

Mais voici qu'un monde nouveau apparaît; le crime est expié, le mal est dompté, les dieux recommencent à se mêler aux joies des hommes, la justice règne de nouveau sur la terre. Ainsi se réalise la sentence sublime de l'antique *Edda*; toute faute demande une expiation, les fautes des dieux comme celles des mortels.

Cet âge heureux d'un monde nouveau appartient à l'avenir, c'est une prophétie; présentement, la fin du monde actuel approche, des signes précurseurs l'annoncent, le crépuscule des dieux commence.

Ainsi se termine la *Voluspa;* telle est la conclusion de la conscience de Dieu chez les Germains avant le christianisme.

Ce n'est certes pas perdre sa peine que d'étudier cette création grandiose de l'antique mythologie germanique, de l'examiner dans ses diverses parties, soit inconnues encore, soit déjà explorées, et de se convaincre par cet examen que tout cela est vraiment païen, sans le moindre mélange, sans la moindre idée des symboles chrétiens.

Notre intention ici n'est que de montrer, par quelques exemples frappants, quelle place on doit faire à la conscience de Dieu de la Germanie ancienne dans l'histoire du développement du monde, en face de la conscience indobactrienne, comme aussi en face de la conscience grécoromaine.

Nous examinerons, dans ce but, trois mythes mystérieux : ceux de Loki, de Heimdall et de la mort de Baldur.

1.

Loki et Prométhée.

Nous avons déjà fait plusieurs fois remarquer que le mythe de Prométhée enchaîné s'est conservé chez une race aryenne du Caucase. D'après une tradition, aujourd'hui encore vivante chez ces sauvages montagnards, un dieu mauvais est enchaîné dans un des profonds abîmes de leurs montagnes, et une épée est perpétuellement suspendue sur sa tête.

Loki était un dieu du feu, tout comme Prométhée, comme l'Héphaistos de la religion primitive : ce qui le prouve, c'est, outre son nom (*Loki*, *Lodur*, *lodern*, brûler), le rôle qu'il doit jouer à la fin du monde, lors de la grande lutte des dieux ; c'est lui qui allumera l'incendie universel. Comme Prométhée, ses railleries irréligieuses et ses ruses l'ont désigné à la colère des autres dieux : on a fini par le saisir et on l'a cloué à un rocher. Les dieux l'ont enfermé dans une caverne et ont percé trois énormes roches de trous au moyen desquels ils l'ont attaché avec des chaînes de fer. Au-dessus de sa tête ils ont placé un serpent, dont le venin tombe goutte à goutte sur le visage du prisonnier. Quand, accablé de douleur, il tord ses membres enchaînés, un tremblement de terre éclate. Loki a commencé par faire partie de la race des Ases : il a même formé, avec Odin (l'air) et Honir (l'eau), la trinité des éléments ; il a, de concert avec ses deux alliés, fourni à l'homme, né de la terre, les moyens d'y vivre. Il a aussi rendu à Odin de grands services dans sa lutte contre les Géants : il a seul pénétré leurs artifices, surtout lors de la disparition d'Iduna. Chaque pas que nous faisons dans cette légende nous découvre jusqu'ici un rapport de plus avec celle de Prométhée : ce sont, chez Loki,

les mêmes services, les mêmes fautes, le même châtiment.

Comme Prométhée encore, Loki verra enfin arriver le jour de sa délivrance : mais ce jour est encore caché dans les ténèbres de l'avenir; le crépuscule des dieux verra Loki briser ses chaînes : une fois libre, il mettra l'univers en flammes; il livrera bataille à Hodur, et tombera en même temps que son adversaire.

La ressemblance du mythe germanique avec le mythe grec ne se poursuit donc pas jusqu'au bout : le dieu du feu, dieu rusé et inventif, assis d'abord dans le conseil des dieux, puis chargé de chaînes en punition de sa trahison : voilà le point commun des deux traditions. Mais la mythologie du Nord fait durer jusqu'au bout la haine et la vengeance du dieu captif : Loki meûrt en se vengeant. Il appartenait à l'esprit hellénique, esprit de douceur et de clémence, d'imaginer la réconciliation et le pardon. L'esprit germanique, cependant, entrevoit aussi pour l'avenir, avec la délivrance de Loki, la destruction de la force malfaisante qui l'inspire et qu'il représente.

2.

Heimdall et Phébus.

Heimdall est, tandis que fleurit l'empire des Ases, le gardien des dieux. Il est le plus sage, le plus éclatant des Ases : son palais, Himinbiorg (la forteresse du ciel), est à l'extrême Orient, près du pont des dieux (l'arc-en-ciel). Il monte le cheval Gulltopp (crinière d'or). Qui ne reconnaît, à ces traits, le Soleil? La noire Nuit, de la race des géants, s'est mariée à Dellingur, de la race des Ases : leur fils est l'éclatant Dag (le jour).

A côté de cette divinité purement naturelle se place Baldur, l'Apollon de la mythologie germanique, bien distinct

de Heimdall, qui est, il est vrai, le gardien du ciel, mais qui est un dieu antérieur, vivant à part, comme le Saturne des Grecs. C'est cette distinction qui nous donne la clef d'une des plus amères railleries de Loki, consignée dans le « banquet d'Olgir. »

Ce curieux poëme ressemble à une satire de la mythologie germanique : Loki y joue le rôle du Momus de l'Olympe grec; il se venge par des moqueries de l'affront qu'on lui a fait en ne l'invitant pas au banquet des dieux ; il n'épargne pas Odin lui-même, et tourne en ridicule Heimdall, travestissant les anciennes légendes par de malins contresens : c'est, en quelque sorte, la parodie des reproches que fait le Prométhée d'Eschyle au père des hommes et des dieux, ou de l'ironie dont il accable le patient Océan.

L'ancien dieu du Soleil, Heimdall, n'est donc pas confondu avec la nouvelle divinité toute personnelle, moins idéale cependant que le Phébus de la Grèce. Baldur, tout personnel qu'il soit, demeure pourtant un dieu de la nature : Heimdall est tombé au rang de portier du ciel.

3.

Baldur et Bacchus, ou la mort d'un dieu.

Baldur, le fils d'Odin et de Frigga, le puissant Ase, a des songes qui l'inquiètent : le monde entier des Ases prend l'alarme ; on fait jurer à tous les êtres qu'ils ne feront pas de mal à Baldur; seul, le gui est oublié. Les dieux, alors, en toute sécurité, s'exercent à prendre, pour but de leurs traits, Baldur, qu'ils croient invulnérable. Loki arme d'un rameau de gui la main incertaine de l'aveugle Hodur, frère du dieu qu'on croit sauvé, et dirige le coup de l'innocent vieillard, qui frappe mortellement Baldur. Mais un frère naît à la victime : c'est Ali, son vengeur, Ali, qui met à

mort Hodur. Voilà quel est le sujet du plus gracieux chant de l'*Edda*, le songe de Baldur, dont voici la traduction.

Les Ases se hâtaient tous de courir à l'assemblée, leurs épouses à la délibération : les juges célestes délibéraient, ils se demandaient pourquoi Baldur était en proie à de sinistres rêves.

Odin se leva, le grand créateur, et sella rapidement Sleipnir pour gagner Nebelheim. Alors un chien sortit de la porte de Hella et vint à sa rencontre :

Un chien dont la poitrine était tachée de sang : il aboya avec fureur contre le Père des chants. Odin continua sa route : la terre retentit sous ses pas, et il arriva à la profonde demeure de Hella.

Odin se dirigea vers la porte orientale, là où il savait qu'étaient les collines de Wola ; puis il commença de chanter à la prophétesse l'hymne du vin, jusqu'à ce qu'elle se levât, contrainte par la force du chant sinistre.

— Quel homme inconnu de moi vient me troubler et me déranger de mon repos? La neige m'a couverte, la pluie m'a battue, la rosée m'a pénétrée : longtemps j'ai été morte.

— Je me nomme Wegtam : je suis le fils de Waltam : parle-moi du monde infernal, je parlerai du monde supérieur. Pour qui ces siéges couverts d'anneaux? pour qui ces chaînes brillantes couvertes d'or?

— Ici, dit-elle, ici tu vois l'hydromel versé pour Baldur, la boisson brillante, cachée par le couvercle. Les Ases sont tous sans espérance : on m'a forcée de parler : à présent, je veux me taire.

— Parle, parle encore, Wola : je veux t'interroger jusqu'à ce que je sache tout; dis-moi quel homme sera le meurtrier de Baldur; que homme donnera la mort à l'héritier d'Odin?

— C'est Hodur qui amènera ici l'illustre Baldur; c'est lui qui sera son meurtrier; c'est lui qui donnera la mort à l'héritier d'Odin. On m'a forcée de parler : à présent, je veux me taire.

— Parle, parle encore, Wola; je veux t'interroger jusqu'à ce que je sache tout : je veux savoir encore qui sera le vengeur de Baldur; qui amènera au bûcher son meurtrier?

— Rindur (à l'ouest) gagnera la récompense : il mettra à mort le meurtrier de l'héritier d'Odin; il ne lavera pas ses mains, il ne peignera pas ses cheveux, avant d'avoir amené au bûcher le meurtrier de Baldur. On m'a forcée de parler : à présent, je veux me taire.

— Parle, parle encore, Wola; je veux t'interroger jusqu'à ce que je sache tout : comment s'appelle la femme qui ne veut pas pleurer, et relever vers le ciel le voile de sa tête?

— Tu n'es pas Wegtam, comme je le croyais d'abord : tu es Odin, le grand créateur.

— Tu n'es pas une Wola; tu n'es pas une femme devineresse : tu es la mère de tous ces géants

— Remonte à cheval et retourne chez toi, Odin, et sois fier de ton action. Aucun homme ne viendra plus me visiter jusqu'au jour où Loki sera délivré de ses liens, et où commencera le funèbre crépuscule des dieux.

Il n'est pas difficile de soulever le voile de cette allégorie. Baldur (le fort) est le soleil d'été qui atteint au solstice le plus haut point de son cours. Le frère aveugle qui le tue, c'est le soleil d'automne, ce soleil qui voit les jours se raccourcir et les nuits s'accroître. Mais, entre le solstice d'hiver et l'équinoxe du printemps, un nouvel enfant du soleil naît à la lumière : c'est Ali, qui annonce la victoire prochaine du jour sur la nuit. Ce poétique tableau de l'année ne peut être originaire de l'extrême Nord : il est né sous un climat plus doux.

Toute semblable est la légende thraco-hellénique, qui fait périr Bacchus sous les coups de ses frères pour le ressusciter ensuite. Mais, ici encore, quelle différence entre la gracieuse mythologie grecque et la rudesse germanique! Les Védas s'en tiennent à la lutte de deux puissances rivales, le Soleil et la Tempête; dans leur chaud climat, en effet, le froid de la Germanie était inconnu, et une divinité du froid ne pouvait exister.

Résumons ce que nous venons de dire : nous avons à en tirer neuf propositions.

1. Les Germains, eux aussi, se sont formé à eux-mêmes leur religion, et ils l'ont formée d'après certains souvenirs, certaines notions vagues apportées par eux de l'Asie centrale. Les noms de leurs dieux ne sont pas des noms propres de convention; ce ne sont pas non plus des dénominations mythiques : ce sont des noms d'attributs, des noms tirés, soit de la nature, soit des qualités ou des vices de l'humanité.

2. Le monde des dieux a son unité bien caractérisée, en

ce sens que le monde est regardé comme un tout bien ordonné, un *cosmos*.

3. La pluralité des dieux, ou l'élément polythéiste, ne vient pas, comme les Elohim des Sémites, de l'idée abstraite de force et d'activité, mais bien du soleil, de la lune et de la terre, ainsi que des éléments, l'air, l'eau, le feu. La religion est donc une religion physique, tirée principalement de la réalité.

4. Entre les dieux et les hommes se placent les héros, comme personnalités indépendantes.

5. Les Germains sont, sous un certain rapport, en progrès sur les Grecs et les Romains. Ils n'ont point passé du monde mythologique dans le monde de la réalité, pour prendre place dans l'histoire : les Germains restent stationnaires dans une inertie qui a sa raison d'être et son sens profond. L'esprit germanique ne porte pas ses fruits dans cet état ; il n'a pas combattu encore le grand combat de la vie : aussi garde-t-il, en compensation, toute la fraîcheur de la première jeunesse.

6. L'esprit germanique fait son apparition dans l'histoire sous la figure d'un barbare capable de civilisation, énergique, foncièrement honnête, avec une société qui se gouverne elle-même. Les individus, liés par une confiance mutuelle, ne craignent rien, bravent tout. Leur danger est l'intempérance ; leur force réside dans leur conscience intime, leurs vices sont l'ivrognerie et l'irascibilité.

7. Ce qui distingue particulièrement les Germains des Grecs, c'est que les premiers ont gardé toute la fleur de la jeunesse, c'est qu'ils restent attachés au réel et au simple, sans être indifférents au beau.

8. Ce qui les distingue particulièrement des Romains, c'est qu'ils repoussent essentiellement le formalisme juridique, les pompes du cérémonial, l'attachement aveugle à la lettre de la loi, ainsi que les subtilités du barreau.

9. Les Germains ont été les pères du monde moderne, et cela, soit en opérant, soit en subissant le progrès. Ils ont pris pied dans l'histoire au milieu du quatrième siècle, par les établissements des Goths sur le bas Danube. Ils ont embrassé alors le christianisme de Byzance et de Rome. Mais ils n'ont pas voulu recevoir le christianisme comme une religion fondée sur les décisions des prêtres : ils l'ont admis comme la religion de l'Évangile et de la Bible. Aussi, Ulphilas, leur compatriote et leur évêque, traduisit-il pour eux la Bible dans leur sain, rude et jeune langage.

A ce point de vue, on est frappé des révélations que renferme l'Edda sur l'action civilisatrice et moralisante de cette religion de la nature. Il ne faut pas confondre avec l'idolâtrie le polythéisme qui admet une unité suprême.

Il est vrai que, comme nous l'avons vu chez les Grecs et les Romains, peu à peu le principe de la multiplicité prend le dessus, et l'élément spirituel et moral de la religion s'en affaiblit. En même temps, l'intelligence de la mythologie va se perdant, et l'indifférence et le scepticisme pénètrent dans les esprits. Si tout ce qui est de tradition ou de convention exige une foi égale, peuple et individus finissent par ne plus rien croire. Le sens de la vérité périt, et avec lui périt la personnalité morale. C'est là qu'il faut chercher la cause principale de la ruine du paganisme. Il n'y a pas de religion qui puisse subsister dans les temps de science et de civilisation, dès que les âmes acquièrent la conviction que cette religion est un mensonge, utile si l'on veut, beau même et séduisant. La force peut bien la maintenir encore, mais elle n'a d'autre appui dans le peuple que l'indifférence et le doute ; car la foi dans l'ordre moral est la condition et la base de toute religion; cette foi, nous l'appelons la Conscience de la présence réelle de Dieu parmi les hommes.

CONCLUSION

Nous avons parcouru un espace de trois mille ans en suivant les principales manifestations de la conscience humaine depuis les Bactriens jusqu'à Tacite. Nous avons vu le monde civilisé se transformer à mesure que se fortifiait la conscience de la présence réelle de Dieu dans l'histoire; ce ne sont pas seulement les limites de l'humanité qui s'élargissent : l'élément divin dans les actes des peuples grandit visiblement. Plus la raison voit la réalité remplie de raison, plus elle acquiert conscience de sa mission et foi dans la bonté divine; car, à considérer l'histoire dans ses grandes lignes, elle voit le bien triomphant et le mal puni; aussi, le progrès que les Aryas d'Europe ont fait faire à l'humanité semble-t-il immense quand on le compare à celui qu'on doit à leurs frères d'Asie. Ce qu'ils ont conquis pour toujours à l'humanité paraît inappréciable. Les temps de la vraie idolâtrie sont passés pour toujours; c'est dans le cœur de l'homme que Dieu a sa demeure. C'est sur ce principe que sont fondées les républiques libres de l'antiquité; c'est grâce à lui que l'art et la science y prennent une si haute place.

Peu à peu, cependant, nous voyons s'affaiblir cette sublime conscience de la présence réelle de Dieu dans l'histoire : chez les Grecs, par l'idolâtrie de leur propre génie, chez les Romains, par l'orgueil de leur force irrésistible et de leur profonde politique. Le philosophe grec survit à la liberté de sa patrie; le dernier des prophètes romains ressent déjà toutes les douleurs de la ruine qui approche, après que son prédécesseur s'est vainement efforcé de se cacher l'abîme sous des illusions.

L'instinct divin de l'humanité semble perdu : ceux-là mêmes qui cherchent la foi ne la trouvent pas, ou, du

moins, ne peuvent la faire revivre. Mais, tandis que le monde gréco-romain désespère, le regard du dernier prophète romain découvre, dans les forêts de la Germanie, le peuple de l'avenir.

Cependant, rien n'est plus difficile à dissiper que les illusions d'une civilisation qui se survit à elle-même. Il n'est pas besoin d'en chercher la preuve dans la Chine ni à Byzance, Rome et Athènes nous la donnent suffisamment. Comment le salut viendrait-il des Barbares? s'écrie Tacite, lorsqu'il voit le christianisme déployer ce courage qui réclame le respect de la conscience humaine ou la mort; Tacite, lui qui, cependant, avait reconnu l'élément de l'avenir dans les Barbares.

Ici encore la sagesse humaine n'est donc que folie, et la sagesse divine doit seule vaincre. Aux sages du temps resta caché ce que surent voir les pauvres d'esprit. Voilà le châtiment de la fatale théorie qui sépare du bien la science et la vérité.

La personnalité est le principe divin dans l'histoire, et, l'on peut l'affirmer, dès le temps d'Auguste, ce qui manquait à l'humanité, ce dont elle avait soif, sans s'en rendre compte, c'était l'apparition de la personnalité. Cette apparition ne pouvait sortir de la race aryenne : il fallait l'attendre de l'humanité sémitique, du peuple d'Abraham, parce que, là seulement, sous une forme exclusive se conservait la religion de l'esprit. C'est Jésus de Nazareth qui relie le vieux monde aryen au nouveau; et ainsi s'accomplit l'antique prophétie germanique de la *Voluspa*, qui prédit la ruine du monde ancien.

LIVRE CINQUIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS CHRÉTIENS

INTRODUCTION

Si l'on compare le développement du sentiment de Dieu chez les Aryas chrétiens à celui des nations anté-chrétiennes, on est frappé d'une différence essentielle. L'unité de l'ordre le plus élevé qui se rencontre avant le christianisme est celle de la nationalité et de la race. Tout est national, les traditions sacrées comme les rites ; et c'est à travers les diversités nationales que nous avons dû suivre le développement de la pensée divine. Désormais nous devons abandonner cette méthode. Une force purement humaine et spirituelle est entrée dans l'histoire par l'individualité de Jésus de Nazareth, expression la plus élevée de l'humanité. C'est donc cette personnification sublime que nous aurons à étudier d'abord.

Les Aryas chrétiens sont, sans contredit, depuis deux mille ans, les représentants de la pensée divine dans l'humanité. Mais cette pensée est incompréhensible sans l'individualité unique de Jésus. Le parallèle continu de cette individualité accomplie et du grand but qu'elle a posé à

l'humanité, avec le développement historique qui s'y rattache, nous donnera seul la clef du passé, du présent et de l'avenir.

Nous ne suivrons donc pas le développement de la conscience de Dieu chez les Aryas chrétiens à travers les nationalités, nous l'étudierons dans la société chrétienne en général et dans l'individu. Cette division repose sur la nature de l'homme et sur celle de la pensée divine personnifiée dans l'humanité, qui constitue tout à la fois un tout et se compose d'individualités. Chaque période donc se divisera en deux catégories, celle de la communauté chrétienne et celle des grands individus, ou des prophètes de la pensée divine.

L'histoire de la conscience de Dieu chez les Aryas chrétiens offre trois périodes distinctes: celle de l'Église persécutée, celle de l'Église hiérarchique, celle de l'Église restaurée.

CHAPITRE PREMIER

JÉSUS DE NAZARETH

Quand nous n'aurions pas ce que nous possédons, une tradition authentique de la personne de Jésus de Nazareth et l'histoire des trois années de son enseignement public, un regard sur le développement intellectuel de l'humanité dans les derniers dix-huit siècles nous forcerait à supposer, comme cause de cette révolution dans les idées, une individualité sublime, sainte et unique. Cette révolution, la plus grande que l'histoire ait enregistrée, suppose une personnalité analogue, et plus grande encore, puisqu'elle est cause spontanée de cette révolution; voilà ce que toute saine philosophie de l'histoire devrait poser comme prémisse.

C'est un des symptômes les plus alarmants de notre siècle qu'une philosophie ait pu s'établir, qui ne reconnaît pas ce rapport de la cause et de l'effet, et qui, en conséquence, a relégué au second plan l'importance de l'individu; cette philosophie méconnaît la puissance divine de l'individu, c'est-à-dire la dignité suprême de la vertu, qui est bien au-dessus de toute pensée abstraite. Aussi le Dieu de cette philosophie est-il une abstraction morte et non la volonté vivante qui se révèle dans la conscience. Rien ne vit dans la société humaine qui n'ait auparavant vécu en chair et en os dans une certaine personne et dans une conscience privée. C'est cet *a priori* de la croyance populaire qui atteste la vérité du christianisme. C'est grâce à la pureté de la conscience de Dieu révélée en Jésus de Nazareth que l'idée de l'humanité est sortie triomphante d'entre les ruines sous lesquelles elle semblait ensevelie. L'accord de la doctrine et de la vie de Jésus avec les lois éternelles de l'ordre moral peut seul expliquer ce grand fait : que la conscience de l'unité de l'humanité et de son union future n'ait plus péri, et qu'elle englobe la vie des nations dans des sphères qui vont s'élargissant de plus en plus.

Lorsque Jésus brisa l'écorce mortelle du mosaïsme dégénéré, il ne délivra pas seulement l'esprit du grand législateur juif, pétrifié dans cette forme, il affranchit aussi l'esprit d'Abraham, fondateur de la religion de l'esprit libre, et supérieur à Moïse, parce qu'il était plus humain. En renversant le rempart qui séparait les Juifs et les Hellènes et qui retenait ainsi le monde antique dans un dualisme funeste, il inaugura cette union intime des Sémites et des Japhétides que réclamait le développement de l'humanité. Mais Jésus ne put concevoir cette pensée de l'unité de l'humanité, que parce que le principe divin vécut en lui, dégagé de toute limite temporelle et de toute division accidentelle ; que parce que cet élément éternel avait com-

plétement transfiguré en lui l'élément fini. C'est pourquoi aussi la pensée sortie de lui féconda toutes les nations douées de vitalité, et les rendit capables de se considérer comme enfants d'une seule race humaine et membres actifs d'un seul royaume de Dieu.

Pour parvenir à la pleine conscience de sa mission divine, de sa chute temporelle et de sa destinée éternelle, il fallait que l'humanité se retrempât dans le divin par la souffrance et la mort; qu'elle fût amenée à la liberté par le triomphe sur le péché et l'égoïsme. Par là seulement pouvait se former la moralité individuelle, base unique sur laquelle pouvait se développer le divin dans l'humanité, destinée à réaliser dans le temps ce qui est éternel.

Or quelle est la foi que le Christ exige pour cette vocation divine de l'humanité? Il l'a formulée dans les paroles simples et sublimes qui ouvrent sa prière: « Que ton nom soit sanctifié, que ton royaume vienne, que ta volonté se fasse dans le ciel comme sur la terre! » Ces paroles traduites dans notre langue abstraite, que veulent-elles dire, si ce n'est: « Puisse l'humanité réaliser la volonté et l'amour de Dieu! puisse la réalité historique ressembler à la pensée divine, autant que le fini peut ressembler à l'infini, afin que ce qui ne passe pas se reflète dans ce qui passe? » L'humanité doit être libre et unie; elle ne peut le devenir que si l'esprit s'affranchit du joug de l'égoïsme; dès que le *moi* jaloux qui divise les hommes sera reconnu comme le mal, et son renversement comme le but de l'humanité, individus et société, tribus et nations se tendront une main fraternelle. La route qui conduit là passe donc par la ruine des empires fondés sur l'égoïsme, par le sang et la mort. « Je suis venu, dit Jésus, allumer un feu que je voudrais qui brûlât déjà » (Luc, XII, 49).

Il y a donc trois phases nécessaires dans le développement de la communauté fondée par Jésus; celle de la com-

munauté libre, celle du culte intérieur, celle de la fraternité; ce n'est qu'en passant par ces trois phases, que le royaume de Dieu peut se réaliser; et ce royaume de Dieu est indubitablement de ce monde. L'individu participe à la vie éternelle en reconnaissant l'amour infini de Dieu dans ce qui est de ce monde; l'humanité doit réaliser l'éternel sur cette terre. L'accomplissement aura lieu sur cette terre; voilà le fondement de cette foi.

Ce qui est éternel en Dieu, a vécu dans une perfection individuelle dans la courte vie humaine de Jésus de Nazareth. Dès lors commence le développement de la communauté par l'esprit de Jésus, l'esprit de l'éternel, d'abord dans ses disciples, témoins de sa vie, puis les grandes individualités se succèdent et forment cette variété dans l'unité qui devient le type de la communauté. C'est ainsi que pour la première fois Dieu s'incarne dans la communauté, comme pour la première fois il s'était incarné individuellement dans le Christ. C'est ainsi que, sous le coup de la persécution, la pensée divine envahit peu à peu le monde gréco-romain. Mais, dès que le christianisme devient religion d'État, avec des formes et des obligations imposées par la loi, la conscience de Dieu s'obscurcit de nouveau et tombe dans mille contradictions auxquelles ne peuvent plus complétement échapper les âmes les plus pures.

Et cependant, il est difficile de décider si la sublimité de l'idée divine se révèle davantage par ce que Jésus a enseigné touchant le royaume de Dieu sur terre ou par ce qu'il a laissé au libre développement de l'esprit dans la communauté fondée par lui. Nous avons vu comment l'œuvre de tous les autres fondateurs de religion avait perdu son caractère humain et général, et comment elle était devenue de plus en plus exclusive et arbitraire, comment elle s'était faussée et stérilisée, parce que ces législateurs avaient mêlé à leurs préceptes des prescriptions extérieures, indif-

férentes à l'humanité, et les avaient prétendues essentielles.

Au point de vue de la sagesse vulgaire, rien ne pouvait être plus téméraire que ce que fit Jésus, avec pleine conscience de son œuvre: fonder une communauté religieuse, sans prescriptions positives sur les formes extérieures. Et pourtant, c'est justement sur cette absence de formalisme que repose l'indestructibilité et l'universalité de la religion du Christ. Cette témérité était la vraie sagesse.

L'opinion opposée part de cette supposition que la forme extérieure a sa raison d'être en elle-même, tandis qu'au contraire tout ce qui est passager a sa cause hors de lui. Cette sagesse humaine met le transitoire au-dessus de l'immuable. La religion extérieure n'est pas la mère, elle est la fille de la religion intérieure; dès qu'on lui attribue une importance propre, une force indépendante, elle tue la vraie conscience de Dieu.

1. Les données essentielles de la religion du Christ ne relèvent que de la conscience et ne s'adressent qu'à elle. Dieu, l'Éternel, d'après cette religion, vit dans l'homme, et le devoir de celui-ci est de reconnaître ce Dieu qui vit en lui, de croire que c'est là, en même temps que sa véritable essence, son bien suprême. Donc il n'y a de vraie révélation que par l'esprit de Dieu se manifestant dans l'homme, c'est-à-dire par les individualités, dont la plus haute a été celle de Jésus. Le Christ, comprenant pleinement cette essence divine de la nature humaine, s'est élevé jusqu'à Dieu et peut bien s'appeler le Fils de Dieu, puisque la conscience de Dieu est devenue sa vraie nature. Or, tous les hommes sont fils de Dieu, si, reconnaissant en eux-mêmes l'esprit de Dieu, ils suivent le Christ.

2. Mais quelle est la voie pour arriver à cette connaissance pleine et entière, qui est l'union avec Dieu, et que Jésus a réalisée en sa personne? Il nous l'a enseignée lui-même;

elle est dans le sacrifice du *moi*, dans le renoncement à l'égoïsme, dans une vie d'amour actif et dévoué qui atteste sans cesse et confirme cet anéantissement volontaire de soi-même. C'est là plus que la voie pour arriver à la vie éternelle, c'est la vie éternelle elle-même; car c'est la vraie foi. L'humanité avait perdu cette foi, puisqu'elle s'était éloignée de Dieu ; Jésus la lui a rendue en créant une communauté spirituelle de l'humanité pour accomplir la volonté divine. L'homme n'a qu'à accepter le message du Christ pour se sentir délivré du poids qui pèse sur sa conscience, et pour rentrer en union avec Dieu.

3. C'est donc le sentiment intime de Dieu qui est la vraie religion; c'est l'amour dévoué et actif pour le bien de ses frères et de la communauté qui est le vrai culte. Tout culte exige un sacrifice : mais le seul sacrifice efficace, est celui de l'âme reconnaissante qui se voue à Dieu ; et l'on ne prouve ce dévouement qu'en vivant pour ses frères. Une vie ainsi remplie sera un sacrifice permanent et, dès lors, ce ne seront plus des cérémonies extérieures, ce sera cette vie tout entière qui constituera le culte, l'adoration de Dieu.

4. Or, la conscience de Dieu, telle qu'elle s'est révélée le plus complétement en Jésus, doit renouveler les âmes en les réunissant dans une communauté vivante, dévouée à Dieu ; et c'est dans cette renaissance par l'esprit de Jésus, que consistent et le salut de l'individu et l'avenir du royaume divin sur terre; car le royaume divin ne s'étend que par l'action de ceux qui sont renouvelés. Par ce rétablissement de l'élément divin dans la vie de l'humanité, toute réalité est sanctifiée; mais la religion du Christ n'admet qu'une organisation conforme à la morale, c'est-à-dire libre; car le royaume divin est tout aussi inconciliable avec la servitude de la communauté que le salut de l'individu est inconciliable avec la servitude de l'individu, qui est le mal.

5. Or, c'est le mal moral qui est le seul mal, et il est

la conséquence de l'abus que l'homme a fait de sa liberté. Cependant il sert à l'avénement du royaume de Dieu, tout comme l'égoïsme, sa source; en vertu de l'ordre moral, le mal se détruit lui-même. Le mal dans le monde n'est autre chose que la somme des péchés que commettent les individus; sa conséquence naturelle est la mort spirituelle. Cette somme du mal constitue une puissance indépendante de l'individu, et à laquelle cependant l'individu participe. C'est cette somme du mal que, d'après le langage usité chez le peuple juif, Jésus appelle Satan. Les conséquences du mal sont détruites, dès que l'homme reconnaît le péché pour ce qui le sépare de Dieu. Ce qui est vrai de l'individu, l'est aussi de la communauté; toute diminution du péché diminue la puissance du mal; et, cette diminution s'opérant par le sacrifice libre et conscient de la vie, ce sacrifice est l'acte de salut, et celui qui l'a accompli pleinement, Jésus, est le Sauveur par excellence de l'humanité. Si le sacrifice, au lieu d'être un acte de reconnaissance, était un acte d'expiation destiné à apaiser le courroux de Dieu, la religion du Christ ne serait qu'un retour déguisé au culte sanglant de Moloch.

6. Le sentiment de Dieu dans tout son développement antérieur à Jésus, avait tendu vers deux buts qui ne pouvaient être compris l'un et l'autre que par leur union : ces deux buts étaient le sacrifice complet d'une personne humaine pour l'humanité et la fondation du royaume divin par cette personne. C'est pourquoi l'Ancien Testament témoigne de Jésus, et ce témoignage extérieur est confirmé par le témoignage intérieur. Le fidèle lira donc l'Écriture qui témoigne du Christ, mais son but en la lisant ne sera que d'y chercher le témoignage intérieur, qui ne peut se passer du témoignage historique (la Bible), sans courir le risque de dégénérer en une foi d'imagination, dépourvue de fondement réel.

7. Loin donc d'interrompre la chaîne des révélations, depuis les patriarches jusqu'à la Loi et aux prophètes, Jésus ne fait que les rendre intelligibles; car les fidèles ne doivent point renoncer à la révélation historique, et l'autorité de l'Ancien Testament est éternelle. Le Christ, c'est-à-dire la personnalité accomplie et le fondateur du royaume divin, est le but de la révélation de l'Ancienne Alliance, en même temps que le point de départ de l'Alliance Nouvelle.

8. Le sentiment de Dieu vit également, bien qu'en sommeil, dans les autres peuples et les autres religions; et l'acceptation du message divin par ces peuples réalisera l'union complète de l'humanité. « Je suis le bon berger..., et je donne ma vie pour les brebis. J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie; il faut aussi que je les amène; et elles entendront ma voix et il n'y aura qu'un seul troupeau et qu'un seul berger. » La séparation entre Juifs et Grecs, entre Grecs et Barbares tombe, et tous les hommes doivent se considérer comme frères. L'Évangile ne veut point établir une nouvelle *Loi*, ce qui serait crucifier le Christ une seconde fois; bien au contraire, afin que le christianisme puisse remplir sa haute destinée et devenir la religion universelle, la foi doit devenir de plus en plus intime et de plus en plus étrangère aux distinctions extérieures.

9. Il ne paraîtra point de nouveau Fils de Dieu; mais, immédiatement après la mort de Jésus, son Esprit, qui est l'Esprit du Père et du Fils, se répandra sur toute la communauté, qui dès lors porte en elle l'Esprit de Dieu et le transmet de génération en génération. Mais, sans Jésus, l'esprit n'eût pu se répandre; car rien n'est en esprit qui n'ait été auparavant dans une personnalité vivante.

10. Cette communauté humaine, dans laquelle, depuis lors, vit l'esprit divin, est libre et juge suprême dans les choses religieuses. Elle est au-dessus des individus, mais elle re-

pose sur la foi individuelle; par conséquent la liberté individuelle est la première condition de la liberté de la communauté.

11. La communauté repose donc sur la foi personnelle et n'a son existence divine que dans la conscience morale des fidèles, qui doivent être en rapport direct avec Dieu.

12. La vie éternelle, enfin, des membres du royaume divin s'achève par la mort corporelle, qui est l'union complète avec Dieu. L'achèvement du royaume divin lui-même ne peut donc être que la divinisation de ce qui est terrestre.

Il résulte de ces douze propositions que ce n'est point par l'effet du hasard que le Christ n'a donné aucune espèce de préceptes sur la constitution extérieure de la communauté ni sur la forme du culte, c'est-à-dire sur les points qui passaient pour essentiels dans les religions précédentes. L'omission était intentionnelle, et ne s'explique que par la pureté immaculée du sentiment de Dieu en Jésus. D'après ce sentiment, l'extérieur n'a de valeur et de place dans la vraie religion qu'autant qu'il manifeste l'esprit de la communauté. Toute prescription extérieure aurait anéanti l'action de l'Esprit. C'est ainsi que s'ajouta, à la révélation du Père par l'Ancienne Alliance, et à celle du Fils par l'Évangile, la révélation de l'Esprit. Cet Esprit, les fidèles doivent le reconnaître en eux-mêmes, c'est-à-dire dans la communauté, juge du monde jusqu'à la fin des choses.

L'apparition toute entière de Jésus serait vide de sens sans cette pensée, qui a toujours été le principe fécond du développement du christianisme. Elle devait l'être, si le christianisme est une vérité historique et éternelle; car l'Éternel, le Fils et l'Esprit sont les seules réalités positives ; tout le reste est conventionnel, n'a qu'une valeur relative à certains temps et à certaines conditions, et ne par-

ticipe qu'indirectement à la vérité. La foi chrétienne a donc deux points essentiels ; l'un extérieur, le témoignage de Jésus touchant son propre sentiment de Dieu, l'autre intérieur, le consentement de la conscience et de la raison. Comme la pensée cherche et trouve son expression nécessaire dans la langue, le sentiment de Dieu manifeste son existence au dehors dans la communauté.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE SENTIMENT DE DIEU DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE PERSÉCUTÉE ET DANS SES PROPHÈTES

Le premier siècle du christianisme appartient presque exclusivement à l'hébraïsme. Les apôtres et leurs disciples étaient Juifs, et les chrétiens judaïsants formaient le noyau des communautés à Antioche comme à Jérusalem. Le sabbat était célébré à côté du dimanche, et, jusqu'à la destruction de Jérusalem, les chrétiens visitaient le temple et prenaient part au service mosaïque.

C'est seulement après cette catastrophe, que l'élément aryen commence à prédominer ; les communautés exclusivement judaïques se séparent alors, sous le nom de nazaréens, de la communauté générale, et l'histoire de la chrétienté aryenne commence.

Pendant plus de deux siècles, la communauté chrétienne persécutée, représente, par son martyre, les droits imprescriptibles de l'humanité, la liberté de la conscience, contre un ennemi tout-puissant, le césarisme. Après la ruine de la hiérarchie juive, l'empire romain, héritier universel de tous les autres pouvoirs et de tous les droits populaires,

s'était posé comme Dieu sur terre et avait fondé la première grande monarchie militaire qu'on eût vue en Europe, portant sur le front le mensonge de la légalité et dans la main le glaive de la force. Pourquoi les chrétiens ne voulaient-ils pas fléchir le genou devant ce dieu de l'univers? pourquoi refusaient-ils de brûler devant l'image de l'empereur quelques grains d'encens? Le sang des confesseurs, la mort constante et joyeuse des témoins de l'Esprit, tels qu'Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, montrait aux communautés chrétiennes et au monde la victoire de la foi sur le monde. L'humanité recommença de s'estimer; des femmes et des esclaves firent rougir des sénateurs et des juges sur leur tribunal.

La religion nouvelle chercha et trouva son expression dans la constitution de la communauté, dans un culte nouveau, dans la parole des prophètes chrétiens.

Dès l'origine avait été repoussée l'idée d'une succession héréditaire dans la famille de Jésus, c'est-à-dire de ce qui se fit plus tard dans la famille de Mahomet. La destruction de Jérusalem mit un terme à la direction juive de la nouvelle religion. Beaucoup, jusque-là, n'avaient voulu y voir qu'un mosaïsme réformé, mais non affranchi, avec la continuation du despotisme de la loi et des rites; mais la constitution qui se développa dès lors dans les communautés chrétiennes du monde entier, comme par une impulsion divine, prouve que la suppression de toutes les formes sémitiques n'eut rien d'accidentel.

Cette nouvelle constitution, basée d'un côté sur l'organisation des synagogues, de l'autre sur la liberté municipale des Grecs, eut son premier type à Antioche, alors vraie capitale de l'Asie. Un conseil des *anciens*, assisté de *diacres*, administrait les affaires de la communauté, mais ne pouvait légiférer sans le concours et l'assentiment des *frères*. Dès le temps de saint Jean, on sentit le besoin de mettre à

la tête de chaque communauté un chef responsable, un surintendant (*episcopus*), et nous rencontrons partout, dans la première moitié du deuxième siècle, à la tête des communautés, des évêques qui ont à leurs côtés des anciens et qui ne contestent en rien la souveraineté de la communauté des frères. Les éléments de l'état chrétien étaient donc précisément ceux-là mêmes que les plus grands philosophes de l'antiquité avaient représentés, soit comme le perfectionnement des républiques démocratiques ou aristocratiques, soit comme la meilleure garantie contre le despotisme ; idéal dont ils désiraient, mais dont ils n'osaient espérer la réalisation. Les évêques de ce temps présentent, on peut le dire, le précédent et le prototype de la royauté germaine, qui est arrivée à son complet développement en Angleterre ; gouvernement libre dans sa sphère, mais limité par une communauté libre. L'idée même de la liberté légale est une forme de la conscience de Dieu, puisque cette liberté est le but que Dieu même a posé à l'humanité comme seule forme morale de gouvernement. La conscience de Dieu est bien plus évidente encore, lorsque cette liberté vers laquelle on tend est la liberté de l'esprit, lorsque le but est cette liberté de conscience sans laquelle le christianisme est privé d'air vital. L'antique communauté chrétienne a donc toujours eu un gouvernement ; mais la prédication appartenait de droit à tous les frères, et, dans la sainte Cène, tous les anciens avaient des droits égaux.

A cette organisation de la communauté, temple apparent du Saint-Esprit, répond l'organisation du culte. Le culte chrétien avait emprunté pour sa célébration la salle où se rendait la justice, la salle du tribunal, la ***basilique***. Ce fut à la société civile des anciens, et non à la religion juive, que le peuple chrétien demanda le type de ses premiers édifices religieux. Cependant, quoique la salle d'assemblée de la communauté civile devînt ainsi le lieu saint de la com-

munauté religieuse, ce fut cette communauté elle-même qui resta le vrai temple de Dieu, la demeure du Saint-Esprit, le vrai sanctuaire. La communauté remplit le temple où entraient jusque-là les prêtres seuls. Dieu, l'esprit conscient, s'était révélé dans la communauté; voilà la vraie présence du Christ, voilà le vrai corps du Seigneur. La prière libre, l'hymne de reconnaissance que chantent les fidèles et qui se rattache étroitement à l'esprit de l'Évangile, la sainte cène et les agapes auxquelles tous les frères participent, le service se composant de la lecture de l'Évangile qui instruit le fidèle, de la prédication qui explique la parole de Dieu et qui en montre l'esprit, du vœu qui exprime l'approbation de la communauté, l'institution enfin de l'année sacrée, divisée en temps de préparation (Avent), temps du Christ (de Noël à a Pentecôte), et temps de la communauté chrétienne (de la Pentecôte jusqu'à la fin), toutes ces formes du culte sont les créations de l'esprit, créations, non pas individuelles, mais historiques, et les formes les plus simples et les plus complètes de la religion de l'esprit.

La conscience de Dieu qui animait la communauté chrétienne des premiers siècles, n'avait pas pour unique expression la constitution ni le culte; elle se révélait aussi par l'organe des individus, par la bouche des prophètes persécutés.

Chez le plus ancien prophète chrétien de race aryenne, chez Ignace (117), évêque d'Antioche, métropole de tout le christianisme en dehors de la Palestine, on rencontre déjà en germe la conscience de Dieu en tant qu'histoire de Dieu dans l'humanité chrétienne. « Lorsque le Fils, s'écrie-t-il à la fin de sa lettre aux Éphésiens, lorsque le Fils se révéla sur terre, toute puissance magique disparut; tous les liens furent déliés, et l'ancien empire fut détruit. Dès ce jour, tout fut mis en mouvement; car l'anéantissement

de la mort était assuré; et ce qui était achevé en Dieu prit son commencement ; » en d'autres termes, avec le sacrifice volontaire du Christ, a commencé un développement nouveau de l'esprit divin, une nouvelle vie a été communiquée à l'humanité, la volonté de Dieu s'est réalisée sur terre par la conscience qu'a prise le genre humain de la mission qui lui est réservée.

Si Basilide et Valentin, dans leur tentative de créer une philosophie chrétienne, ne purent dépasser un dualisme qui interrompait la continuité de l'action divine depuis Abraham jusqu'à Moïse, leur doctrine renfermait cependant des germes féconds, que leurs élèves Théodote, Clément d'Alexandrie, et surtout Origène, devaient développer; car ils avaient, malgré, bien des erreurs, entrevu la vérité principale, c'est que la source de la force qui délivre et purifie, est dans la communauté morale avec le Sauveur. « Lui-même, le Seigneur, dit Théodote, est notre guide, lui qui est descendu sur la terre afin de remplacer, pour le croyant, le destin par la Providence. »

L'idée chrétienne brille d'une pureté divine dans l'*Épître à Diognète*, qui date, selon toute apparence, de 138 à 139. « Tout pays, dit-elle des chrétiens, est leur patrie, et toute patrie est pour eux une terre étrangère. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils demeurent sur la terre, mais leur cité est dans le ciel. Ils obéissent aux lois qu'ils trouvent et en triomphent par leur vie..... ils font le bien et sont punis comme malfaiteurs, ils supportent la peine avec joie, parce qu'elle éveille leur vie intérieure. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers, et les Hellènes les persécutent ; mais leurs ennemis ne peuvent donner aucune raison de leur inimitié. Les chrétiens sont dans le monde ce que l'âme est dans le corps. L'âme est répandue par tous les membres du corps ; c'est ainsi que les chrétiens sont dans

toutes les villes du monde. L'âme vit dans le corps, mais elle n'est pas le corps; c'est ainsi que les chrétiens sont dans le monde, mais ne sont pas de ce monde. L'âme invisible est cachée dans un corps visible; ainsi les chrétiens sont connus au monde; mais leur service envers Dieu est inconnu. L'âme aime le corps et ses membres qui la haïssent; ainsi les chrétiens aiment leurs ennemis. L'âme est renfermée dans le corps et pourtant elle conserve le corps; ainsi les chrétiens sont emprisonnés dans le monde et pourtant le font subsister... L'âme s'améliore selon qu'elle se châtie par l'abstinence, et, plus les chrétiens subissent de peines, plus leur nombre croît de jour en jour. Les chrétiens sont encore de fait sous l'empire des tyrans, qui font la guerre à la conscience; mais la communauté est certaine de son triomphe, car le Christ a planté dans l'humanité le fruit d'une vie nouvelle. Ce n'est pas une doctrine humaine ou une tradition secrète que les chrétiens ont reçue et qu'ils conservent. Dieu a planté lui-même parmi les hommes la vérité et le verbe saint et incompréhensible. Il l'a envoyé lui-même, ce Verbe par lequel il a créé le monde, et comment l'a-t-il envoyé? Est-ce pour exercer l'empire et la terreur sur les hommes? Non, en vérité, mais dans sa grâce et sa douceur, Dieu l'a envoyé comme un Dieu, comme un homme, à des hommes; il l'a envoyé pour sauver, pour persuader, non pour contraindre; car toute contrainte est étrangère à la nature de Dieu. Il l'a envoyé comme celui qui désire appeler et non persécuter; pour l'amour, non pour la justice. Pourtant il viendra un jour comme juge!

Le Christ, aux yeux de Marcien, l'auteur probable de cette épître, est le Verbe éternel devenu personnalité humaine; mais ce Verbe est entré dans le cœur des hommes, et c'est pourquoi le christianisme est la religion de l'humanité, destinée à bénir la terre et à l'élever de l'empire de l'égoïsme au royaume divin. Écrite pour convertir

un stoïcien à tendances platoniciennes, et pour détourner l'élève de Marcien, Marc Aurèle, de persécuter les chrétiens, cette épître est la plus haute expression de la conscience chrétienne. Et cependant cette voix inspirée du défenseur croyant et philosophe de la communauté chrétienne s'est perdue sans trouver d'échos, tandis que des apologies inférieures sont souvent citées avec admiration.

Le plus ancien roman chrétien, au contraire, le *Berger d'Hermas*, est devenu bientôt un livre populaire, a été qualifié de *livre divin* par Clément, et invoqué par les deux partis qui se sont combattus au concile de Nicée. C'est que ce livre modeste répondait à un besoin profond des chrétiens de ce temps, au besoin d'entendre une parole rassurante sur l'avenir de la communauté et du monde. Abandonnant la forme apocalyptique jusque-là en usage, l'auteur adopte la forme libre de la poésie, tout en conservant le cadre de la vision, à peu près comme, dix siècles plus tard, Dante devait le faire dans la *Divine Comédie*. Mais, tandis que le Florentin n'exprime nulle part (?) une espérance relativement à la vie terrestre des chrétiens, le poëte primitif peint en couleurs splendides le royaume divin sur terre, à la veille même des plus sanglantes persécutions. L'allégorie d'Hermas (ce nom n'est pas celui de l'auteur, mais celui du héros de la parabole) est une poétique image de la communauté, corps visible du Seigneur, dépositaire de l'esprit divin. L'idée dominante est ici, comme dans l'*Épître à Diognète*, celle du royaume divin, destiné à rallier peu à peu tous les peuples de l'univers.

Clément d'Alexandrie, Athénien de naissance, élève du célèbre Panténus, converti du stoïcisme au christianisme, cherche à unir la dialectique de la philosophie hellénique à la religion de Jésus. Du haut de la première chaire du christianisme, à Alexandrie (190 à 202), il enseigne la divinité de la nature humaine, révélée par le Christ, et

signale dans l'histoire un ordre divin, une sorte d'éducation du genre humain pour l'amener à reconnaître le bien, vrai sens de ce qu'on appelle Providence. « Dieu, dit-il, a choisi deux voies pour préparer le salut par Jésus et l'Évangile, à savoir la loi des Juifs et la philosophie des Grecs. Celle-ci n'est point un don des mauvais esprits, mais un sublime présent de Dieu; digne pendant de la Loi, elle est une préparation. Le christianisme n'est que l'achèvement de cette philosophie. La lumière que celle-ci dérobe artificiellement au soleil par un verre ardent, luit désormais directement à l'humanité.

Ce qu'Origène essaya de prouver métaphysiquement, Clément l'avait déjà nettement exprimé; le mal n'est point éternel, car il serait Dieu : à la fin des temps, le mal sera vaincu sur la terre, Satan lui-même arrivera un jour à confesser l'amour de Dieu.

Il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette forme que la constitution de la communauté, le culte et les paroles des prophètes chrétiens donnèrent au sentiment de la présence de Dieu parmi les hommes, le principe d'une nouvelle phase dans le développement de ce sentiment. Grâce aux héros de la littérature gréco-chrétienne, la vie religieuse de la primitive communauté chrétienne se trouvait rattachée à ce qu'il y avait de plus élevé dans la civilisation antique; le christianisme se reconnaissait comme religion de l'esprit et de l'humanité. Cependant des pressentiments lugubres accompagnaient, et. l'on peut dire, dominaient cette confiance de quelques-uns. Les cadavres des trois grandes nationalités de l'antiquité étaient étendus sous les yeux des penseurs. Chacune avait été vouée à la ruine par un péché particulier. Le Grec ne voulait que jouir et se mirait avec complaisance dans son moi, son art et sa sagesse; le Romain voulait tout dominer pour tout sacrifier à son froid égoïsme;

le Juif voulait se séparer comme peuple de Dieu du reste de l'humanité, et agissait comme un riche avare envers les autres hommes. Christ annonça la fin du monde à tous les trois, en exigeant du Grec l'abstinence et une pureté austère, du Romain l'humilité et une charité dévouée, du Juif le renoncement à son exclusivisme et à son avarice.

Un sentiment complet de la présence de Dieu dans le monde ne put, dans ces conditions, se former, même parmi les chrétiens. Ce qu'il y a de grand dans la foi de leurs vrais chefs spirituels, les Alexandrins, c'est la foi constante dans l'amour de Dieu, la conviction que Dieu ne dirige pas seulement les destinées de l'humanité avec la toute-puissance et la justice, mais encore avec l'amour. C'est là l'idée qu'Origène opposa au scepticisme désespérant de Celsus; c'est en elle que fut toute sa force.

Les persécutions des empereurs devenaient cependant de plus en plus systématiques et impitoyables, précisément parce que les chrétiens étaient devenus une puissance. « La fin du monde approche, » disait-on pendant les persécutions de Dioclétien et de Maxence. C'est alors, en 312, que Constantin, après la victoire du pont Milvius, entre à Rome; en 325, il est seul maître, et le christianisme devient religion de l'État. Après une courte lutte sous Julien, l'Église catholique apparaît debout sous Théodose, comme corporation dominante. Était-ce là la fin du monde? était-ce la fin du christianisme apostolique? Avant de répondre à cette question et avant de poursuivre le drame de l'humanité aryenne et de la conscience de Dieu dans cette race, résumons les conquêtes impérissables des trois premiers siècles du christianisme.

Pour la première fois, les trois forces élémentaires de cette conscience, qu'avant Jésus nous n'avons vus que séparées, Dieu, l'homme, la société, se trouvent unis dans toute leur pureté; Dieu, comme l'Éternel; l'âme indivi-

duelle de l'homme, comme l'esprit fini qui voit ou devine dans l'Éternel la cause de l'univers et la sienne; la société enfin, qui se reconnaît comme l'humanité une, comme une totalité. De ces trois forces, la première était contenue dans le judaïsme; la religion gréco-romaine fut impuissante à produire la seconde, la personnalité divine et humaine, parce que la multiplicité des dieux obscurcissait l'idée de la personnalité; il fallait qu'elle se réalisât dans Jésus. Ces deux forces se réunirent dans la communauté, dans la société, les hommes unis ayant conscience de la présence de Dieu parmi eux. En d'autres termes, Dieu, l'Éternel, s'est fait homme en Jésus, et, depuis le départ de Jésus, Dieu continue à se faire homme jusqu'à la fin du monde dans les générations des hommes, c'est-à-dire dans l'humanité croyante. Cette conviction domine complétement les premiers siècles du christianisme. S'est-elle maintenue? a-t-elle pu se maintenir?

CHAPITRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU DANS L'ÉGLISE HIÉRARCHIQUE ET DANS SES PROPHÈTES

La communauté, qui avait été persécutée jusqu'au commencement du quatrième siècle, était changée, dès la fin de ce siècle, en une église hiérarchique et persécutrice. L'esprit fraternel avait fait place à l'esprit de corporation; les *anciens* étaient devenus les hommes d'une liturgie; les chefs de la communauté, des évêques souverains; le mur de séparation s'élevait de plus en plus entre les laïques et les prêtres, entre le peuple chrétien et ses maîtres; cependant les principes fondamentaux de l'ancienne constitution et de l'ancien culte

existaient encore. Rien ne s'interposait encore entre Dieu et l'âme qui cherchait Dieu, entre la foi de la communauté et la parole évangélique de Dieu.

On pourrait appeler l'Église, de Constantin à Justinien (312 à 692), l'Église de l'épiscopat et des conciles. Dès qu'un changement radical se fut opéré dans la position du christianisme vis-à-vis de l'empire romain, il s'assembla à Nicée un concile général, exclusivement composé de prêtres, dans le but d'établir une formule théologique sur la croyance de la communauté au Père, au Fils et au Saint-Esprit, un dogme systématique. A ce premier concile succédèrent, jusqu'en 685, quatre autre synodes œcuméniques, dont les décisions furent acceptées en Orient comme en Occident. Celles du concile de Constantinople (692) ne furent point reconnues en Occident. Ce schisme cependant ne concerna que les canons ou règlements de l'Église. Les papes trouvèrent insuffisants les droits ecclésiastiques (canons) promulgués par ce dernier concile ; mais le principe de la supériorité du concile sur les papes était encore incontesté.

L'Église des conciles était devenue, dans le cours des cinquième et sixième siècles, une Église patriarcale, dans laquelle le patriarcat de la nouvelle Rome était en rivalité avec celui de l'ancienne. En Orient, grâce à la protection impériale, Byzance avait usurpé peu à peu la suprématie sur les Églises syriennes et arméniennes; elle se qualifiait d'orthodoxe. Les mêmes causes firent dominer en Occident l'Église de Rome. Ce n'est toutefois que par l'alliance de Rome avec la dynastie carolingienne que l'Église occidentale devint l'Église papale. Le développement de cette Église dut aller grandissant, parce qu'en Occident il y avait de la vie nouvelle, grâce à l'infusion du sang germain ; l'Orient, ébranlé par Mahomet, s'affaissa au contraire de plus en plus sous des formes asiatiques.

Le couronnement de Charlemagne, en 800, marque le

commencement du moyen âge germanique, et d'une Église où les conciles sont encore associés à la papauté.

Si la communauté chrétienne disparaissait déjà devant le système épiscopal, à plus forte raison dut-elle achever de disparaître devant le système papal. Déjà, sous Charlemagne, le peuple franc n'avait plus aucune part dans les décisions des conciles.

Lorsque, plus tard, la lutte s'engagea entre les conciles et les papes, qui s'étaient déclarés maîtres absolus de la chrétienté, maîtres des peuples, des rois et des empereurs, ni Constance ni Bâle ne purent briser l'absolutisme romain, parce que les conciles restèrent enfermés dans le principe hiérarchique tout en combattant sa conséquence dernière, la papauté, et ne firent point appel à la communauté déchue. Le concile de Trente, le dernier concile, dut courber la tête et confirma le gouvernement absolu de l'Église au pape.

L'idée primitive de la communauté chrétienne était par là, véritablement transformée en son contraire. Au lieu du peuple chrétien, une corporation sacerdotale; au lieu de la libre délibération de la communauté, le plus absolu despotisme.

Le culte chrétien n'avait pas été moins altéré dans son essence que la constitution de l'Église, et rien n'est plus grave.

Le culte, l'adoration, est chose primitive et spontanée dans l'homme, antérieure à toutes les institutions historiques. Cette chose est indépendante des définitions dogmatiques, et le sentiment de l'action divine peut parfaitement exister en contradiction avec les dogmes.

La célébration du repas commémoratif de la sainte cène, auquel on joignit des prières de reconnaissance et de louanges, fut, dès les premiers siècles, une sorte de service

divin, bien que l'idée de sacrifice, comme on l'a entendu depuis, y fût encore complétement étrangère; la prière restait essentiellement libre. Naturellement cette célébration ne devait jamais se faire sans la communion des laïques; cependant Chrysostome déjà se plaint que le peuple assemblé ne prenne plus régulièrement, comme autrefois, part au repas et se contente de regarder communier les prêtres. Le dépérissement du sentiment de la communauté se montre donc dès la fin du quatrième siècle dans l'acte principal de l'adoration commune. On était encore libre, en ce moment décisif, de séparer l'éternel sacrifice de reconnaissance des chrétiens d'avec un rite qui n'avait plus de sens, dès que la communauté n'y participait plus. Malheureusement on fit le contraire. On confondit et l'on absorba le tout dans la communion des prêtres seuls.

Dans le courant du cinquième siècle, l'idée fondamentale du culte chrétien s'obscurcit de plus en plus; la notion du sacrifice devint de plus en plus extérieure et de forme. Pouvait-il en être autrement, dès que le vrai représentant du Christ, le dépositaire du Saint-Esprit, la communauté, s'effaçait partout? L'acte de la communauté devenait un acte du clergé, qui n'était plus que le symbole de l'acte véritable, une sorte de drame sacré. De là, très-naturellement, altération des formes comme du fond. Dès que le vrai mystère, le sentiment de Dieu dans l'âme humaine, disparaissait, un faux mystère devait prendre sa place. Les grands esprits chrétiens de ces temps s'en rendirent parfaitement compte, et saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, est on ne peut plus explicite à cet égard : « Le sacrifice, c'est toute œuvre dont le but est de nous unir avec Dieu dans une sainte communauté, toute œuvre par conséquent qui tend au bien, seule voie du salut..... Toute la communauté rachetée (*civitas*) c'est-à-dire, la communauté des fidèles, est offerte à Dieu comme un sacrifice complet.... C'est là

le sacrifice des chrétiens qui tous sont un seul corps dans le Christ. C'est ce sacrifice que la communauté ne cesse de célébrer dans le sacrement de l'autel ; elle apprend à cette fête qu'elle s'offre elle-même dans ce qu'elle offre à Dieu. » Ce que fait la communauté en offrant le vin et le pain, n'est qu'un signe extérieur, symbole de l'acte véritable qui est intérieur. Dieu ne réclame ni vin ni pain, mais des cœurs dévoués, reconnaissants et pieux.

L'influence de la christologie dogmatique, formée par les six grands conciles, et le culte des saints affaiblirent de plus en plus le sentiment primitif qui avait donné naissance à la fête de la communion; la communion restait encore le centre de l'acte de la cène ; mais la forme liturgique était établie, la prière libre avait disparu.

Au neuvième siècle, la cène n'est plus qu'un simple symbole représenté par le clergé ; l'idée que l'essentiel de la fête n'est pas le repas commun, mais la consécration, se répand de plus en plus. Une dispute s'élève alors sur le siége de la présence réelle de l'esprit divin dans la célébration de la sainte cène. Paschase Radbert établit la doctrine de la présence réelle du sang et de la chair de Jésus-Christ dans le pain et le vin consacrés. Raban Maur et Ratramne défendent contre lui le sens symbolique de la communion. Jean Scot Érigène soutient la même thèse et voit dans le pain un symbole non-seulement du corps du Christ, mais du corps de la communauté fidèle. La même discussion est reprise deux siècles plus tard (1050 à 1079) entre le chef de l'école de Tours, Bérenger, et celui de l'école normande, Lanfranc; discussion dans laquelle Bérenger succomba devant plusieurs conciles successifs, où ce fameux Hildebrand, qui devait être Grégoire VII, montra une hésitation qui ne lui était point ordinaire.

La hiérarchie, en admettant la doctrine de la présence réelle comme résultant des paroles de la consécration, ne

l'avait pas nettement définie ; Pierre Lombard, *le maître des sentences* (1150), soutient que la substance première du pain et du vin disparaît complétement par la transsubstantiation, et que la forme seule (les accidents) de cette substance demeure. Innocent III est conduit par la logique à se rallier à cette opinion, que le quatrième concile de Latran (1215) élève à la hauteur d'un dogme. De 1150 à 1565, de Pierre Lombard au concile de Trente, règne donc la croyance que la substance du pain et du vin est réellement changée en celle du corps et du sang du Christ.

Le concile de Trente couronne l'œuvre en établissant que la messe est un sacrifice expiatoire pour les vivants et pour les morts.

Ainsi s'est consommée la plus grande des métamorphoses, celle de la croyance à la présence réelle de Dieu dans le cœur des communiants en croyance à la présence réelle de Dieu dans l'hostie. Il a dû en être ainsi. En effet, la présence réelle est ou dans l'esprit, ou dans le pain et la chair. Si la première de ces idées s'obscurcit, le croyant ne peut que se rattacher à la seconde, parce qu'il lui faut absolument une garantie et un signe de l'action divine. Si cette garantie et ce signe ne sont plus pour lui dans la communauté, dans la vie privée et publique, il se cramponne aux symboles extérieurs. Or le rapport immédiat du croyant avec Dieu, l'union intime du rite et du sentiment, de la religion et de la morale, a dû cesser nécessairement, dès qu'une corporation s'est établie comme l'organe par lequel Dieu parle à l'humanité.

Si l'on embrasse d'un regard les quinze siècles écoulés depuis Constantin et qu'on y poursuive le développement historique de l'idée de la présence de Dieu, on y trouve donc une rigoureuse logique. La constitution passe logiquement de la liberté commune, sous des évêques et des anciens, à l'absolutisme pur dans la législation aussi bien que dans le

gouvernement de l'Église, et, tout aussi naturellement, le siége de la présence de Dieu dans le culte est transporté ailleurs qu'au temps de l'Église primitive. Cette direction que prend la conscience de Dieu s'opère à rebours de l'ordre moral tel que nous l'avons défini.

Mais la conscience de Dieu ne se manifeste pas seulement dans le culte, elle apparaît aussi dans la vie civile; ce sont les mêmes âmes qui forment la communauté religieuse et la communauté politique. Il ne faut pas se borner à l'étude de la constitution religieuse et du culte, il faut examiner aussi la constitution civile et les hommes, les prophètes, qui ont exprimé le sentiment de Dieu tel qu'il vivait dans l'humanité en général, pendant le temps et dans les contrées où dominait la hiérarchie de l'Église.

Nous avons vu que la communauté persécutée des chrétiens portait dans son sein des germes très-féconds pour la restauration de la société politique, qui allait périssant dans l'empire romain, où personne ne se chargeait plus, à moins d'y être forcé, des fonctions municipales, et où toute autorité était un objet de méfiance et de haine. La communauté chrétienne apportait l'élément de la famille et de l'association fondée sur l'estime et la confiance mutuelle, puis le principe de la liberté de l'administration intérieure unie à une autorité bien organisée. Comme on l'a déjà dit, ces communautés primitives avec leurs évêques ont été comme les modèles de la royauté germanique, et l'on peut ajouter que, dans les synodes ou conciles les plus anciens, dans ces réunions délibérantes de communautés indépendantes, il y avait les germes d'États fédératifs, très-supérieurs à ceux de l'antiquité.

L'Église sacerdotale, qui vint plus tard, exerça une heureuse influence sur divers objets de la législation civile, tels que le mariage et l'esclavage; mais, quant aux libertés

publiques, cette Église tâcha d'étouffer, loin de susciter, toute vie politique nouvelle.

En Orient, il était peut-être impossible d'améliorer l'état politique; mais pourquoi, en Occident, surtout chez les Francs, si étroitement associés à l'Église et à la papauté, les beaux éléments de liberté germanique se perdirent-ils? Et lorsque enfin, aux onzième et douzième siècles, l'humanité romaine et germaine commença de créer de nouveau dans les villes des communautés politiques libres, autonomes, patriotiques, pourquoi la puissance ecclésiastique entrava-t-elle ce mouvement plutôt qu'elle ne le favorisa?

C'est que les principes qu'avait adoptés la hiérarchie la faisaient l'alliée du despotisme et non de la liberté. C'est de la ligue des papes avec les princes contre la Réforme du seizième siècle qu'est né l'absolutisme moderne.

Le rôle des prophètes du sentiment de Dieu importe à étudier en face de la hiérarchie.

Dans la période des patriarches et des conciles, saint Augustin, Salvien, saint Benoît, si troublée que soit leur conscience par le spectacle de l'écroulement de l'empire, si faible que soit leur confiance dans les destinées terrestres du royaume divin, conservent cependant toujours deux éléments essentiels du sentiment de Dieu, l'unité de l'humanité, c'est-à-dire le caractère universel du christianisme, et la justice divine, qui leur fait apparaître les souffrances qu'endure le monde, comme méritées par les vices des hommes. L'idée de la mission historique et divine de l'humanité semble se ranimer avec le rétablissement de l'empire romain par Charlemagne, mais ne parvient à rien créer par là qui ait grande vitalité.

Dans tout le moyen âge, jusqu'au treizième siècle, l'idée qui domine la société néo-romaine et germanique, c'est que le monde marche vers sa fin et qu'en attendant, le gouvernement appartient à l'empereur. Rome reste le cen-

tre de cette philosophie de l'histoire. « Si le Colisée tombe, dit un dicton populaire du huitième siècle, Rome tombe; si Rome tombe, l'univers tombe. » La splendeur de l'ancienne Rome est toujours l'idéal de la puissance suprême; le pape, maître de la vie spirituelle de l'univers, habite cette ville des Césars, et l'empereur doit y être couronné; mais on n'espère plus que la splendeur du monde antique revienne.

La poésie de la première moitié du moyen âge vit de souvenirs confus du monde antique, d'interprétations symboliques de l'Écriture et de légendes celtiques altérées et transformées. Les croisades paraissaient devoir donner des aliments nouveaux tout à la fois à cette poésie rêveuse et à la vie positive de l'humanité néo-romaine et germaine, qui se développait par la liberté et le commerce dans les cités de l'Italie, de la France et de l'Allemagne. Et pourtant, le moyen âge, en avançant, espère de moins en moins dans l'ordre divin de l'humanité. Michelet est celui des historiens modernes qui a commencé à soulever le voile qui cachait le désespoir des peuples. Il prouve comment en France, après la destruction des Vaudois et des Albigeois par les persécutions religieuses, et par suite de l'état misérable du *petit peuple*, il se forma, du treizième au quinzième siècle, une religion de désespoir, un vrai culte de Satan, dont les assemblées nocturnes, les *sabbats*, réunissaient des milliers de malheureux. Au seizième siècle, ces horribles folies cessent : après la Saint-Barthélemi elles recommencent; nous en avons les preuves historiques les plus sûres.

L'Italie supportait les mêmes misères sous des formes un peu différentes.

Les chefs de la hiérarchie subissaient eux-mêmes le sentiment douloureux qui avait envahi la chrétienté. C'est le grand Grégoire VII, qui s'écrie en mourant : « J'ai aimé

la justice et haï l'impiété; voilà pourquoi je meurs en exil! » c'est Boniface VIII expirant désespéré. C'est le plus grand de tous, Innocent III, écrivant ce petit livre, *du Mépris du monde ou de la misère de la vie humaine*, où, après un tableau terrible des malheurs de son temps, il s'écrie : « Heureux ceux qui meurent avant de voir la lumière du jour, qui goûtent la mort avant de sentir la vie! »

Au milieu de ce désespoir général brille d'un éclat étrange une étoile isolée, un moine qui voit poindre un âge nouveau, l'âge de l'esprit.

Joachim de Flore s'était, après de profondes recherches bibliques et un voyage à la Terre sainte, complétement retiré du monde. Du fond de sa solitude, il exerça jusqu'à sa mort en 1202, une grande influence, due à son interprétation de la Bible et à sa sainte vie. Ce qu'on appela plus tard la doctrine de l'*Évangile éternel* est surtout contenu dans sa *Concordia, ou Harmonie de l'ancienne et de la nouvelle alliance.* L'auteur y considère le temps de l'ancienne alliance, comme le premier âge du monde, le temps du Père, et l'époque depuis le Christ jusqu'au treizième siècle, comme le second âge, le temps du Fils, après lequel doit arriver l'âge annoncé par Jésus, le temps de l'Esprit. Il croit que les premiers appelés à réaliser le royaume divin sur terre, ont été les hommes mariés; après eux, les prêtres, et que, dans le troisième âge, celui de l'Esprit, où prédominera la contemplation, ce seront les moines. Un des élèves de saint François d'Assise, Jean de Parme, en a conclu que ce saint était l'initiateur du troisième âge prévu par Joachim.

Mais, si l'on écarte ces applications spéciales et qu'on réduise la théorie de Joachim sur le progrès historique du *royaume de Dieu* aux termes les plus généraux, on peut dire qu'il ne s'est pas trompé, et que le rôle important qu'il

assigne à la philosophie dans cet âge de l'Esprit, s'est parfaitement réalisé.

Joachim avait été précédé par Abélard, qu'un illustre historien, Charles Rémusat, appelle avec raison le premier et le plus grand champion de la raison et de la civilisation au moyen âge. Ce grand philosophe, lui aussi, trouva sa consolation dans la foi individuelle en Dieu et en la révélation de Dieu parmi les hommes, dans l'étude de l'histoire. Cependant Abélard, pas plus que Joachim, n'osa tirer les conséquences de ses prémisses, et sa *Théodicée* n'est guère qu'une apologie de la dogmatique ecclésiastique, mêlée de bien des doutes[1].

Dante lui-même, ce juge du passé, ce voyant de la vie des bienheureux, montre, dans sa *Divine Comédie*, qu'il n'attend rien pour ce monde-ci. Le fond de son poëme est un désespoir absolu de voir jamais se réaliser sur cette terre l'ordre divin. Aucun de ses esprits bienheureux ne peut lui dire un mot de consolation sur l'avenir, dès qu'il s'agit de la terre, c'est-à-dire du royaume divin annoncé par le Christ, quoique le triomphe du christianisme sur le judaïsme et le paganisme, semble plus que tout autre événement historique inviter l'humanité à y croire. Il ne voit point comment on pourrait échapper à la fin du monde qu'il juge imminente[2].

Il ne faut pas s'étonner que l'époque de la naissance d'une littérature nationale dans les villes libres, parmi les Italiens si ingénieux et si créateurs, n'ait produit ni une philosophie de l'histoire, ni des prophètes de l'avenir; car

[1] C'est beaucoup réduire le rôle d'Abélard. (H. M.)

[2] Nous enregistrons, sans y souscrire, l'opinion de M. de Bunsen sur Dante. L'œuvre entière de Dante, et notamment le *Convito* et la *Monarchia*, nous paraissent démontrer que le gibelin croyait avec ferveur à l'avenir d'un royaume divin de paix et de justice *sur terre*, et qu'aucun mécompte ne put ébranler cette foi.

(*Note du traducteur.*)

on ne peut les trouver que là où la liberté religieuse s'allie à la liberté politique; là où celle-ci voit sa source et sa racine dans l'autre. Le désespoir qui caractérise le moyen âge dut s'accroître encore par la ruine de la liberté politique et le triomphe de la tyrannie et de l'oligarchie dans les villes, coïncidant avec la dégénérescence progressive de l'Église. La seule voix qui fasse retentir un encouragement au milieu de cette nuit est celle de Pétrarque qui, dans ses trois célèbres sonnets à la Papauté, alors établie à Avignon, exprime la confiance qu'un meilleur avenir viendra pour l'humanité par l'effort intime des peuples sur eux-mêmes[1]; mais l'âge d'or qu'il rêve n'est qu'un retour à l'antiquité classique. Quant à Boccace, il nous montre dans le conte des *Trois Anneaux* et celui du *Juif vénitien*, que l'obéissance religieuse des peuples ne repose que sur l'indifférence et l'absence de toute espérance.

Sans doute les savants italiens du quinzième siècle, surtout Laurent Valla, eurent au contraire une tendance à relever les esprits; mais la malédiction qui s'attache à toute élévation intellectuelle sans élévation morale, à tout essor de la raison sans que la conscience y participe, se renouvela ici. La philologie classique se perdit bientôt dans l'immoralité, et, vers la fin du siècle suivant, le grand Scaliger se plaint que tous les savants d'Italie soient athées et raillent les philologues protestants de leur foi et de leur austérité morale.

C'est contre cette immoralité que s'était élevé, un siècle avant Scaliger, Savonarole, le grand dominicain, martyr, comme les prétendus hérétiques du treizième siècle, comme beaucoup des *amis de Dieu* au quatorzième siècle. Savonarole veut le bien et le vrai; il exige des cœurs purs et

[1] Voir les sonnets CV, *Fiamma dal ciel;* CVI, *l'Avara Babilonia;* CVII, *Fontana di dolore.*

la sévérité morale dans la vie ; mais la base inébranlable de la foi lui fait défaut : la Bible et la libre communauté chrétienne. C'est pourquoi il met sa confiance dans des choses extérieures, dans des miracles même ; il sévit contre l'art ; il veut convertir ses adversaires par des prodiges au lieu de les convertir par la Bible et par la vraie vie chrétienne ; et il monte sur l'échafaud, sinon en désespéré, du moins accablé d'une douleur profonde.

Nous avons résumé ce qui regarde les prophètes de l'Église occidentale ; car celle d'Orient n'a point eu de prophètes ; elle n'a connu que des théologiens d'État et des moines courtisans. Nous trouvons donc en Occident, depuis saint Augustin jusqu'aux beaux esprits de la Renaissance, un progrès fatal qui va d'un pressentiment sombre jusqu'à un complet désespoir inspiré par la marche des choses humaines.

Si, du moyen âge, nous passons à la dernière grande époque de l'Église hiérarchique, depuis le Concile de Trente jusqu'à nos jours, nous y sommes surtout frappés de la rareté des prophètes de la conscience de Dieu. Partout s'éveille une aspiration dirigée vers l'esprit et vers le divin, dans la philosophie et dans la philologie, dans l'histoire et la littérature ; mais l'Église y reste étrangère ou opposée. Elle ne nous offre dans les deux premiers siècles de cette période qu'un seul nom, celui de Bossuet, qui se rattache à la catégorie d'esprits qui nous préoccupe. Encore son *Histoire universelle* est-elle une œuvre purement théologique et non philosophique.

Dans l'histoire ancienne, tant que la théologie catholique n'y est pas intéressée, Bossuet est pour la liberté. Mais, à partir de Constantin, Bossuet prêche l'absolutisme et la persécution religieuse, afin de pousser Louis le Grand à extirper les protestants. Il n'y a là rien de prophétique, rien qui réveille l'idée d'un ordre moral dans l'histoire. Il se trouve, à la vérité, une dissertation sur l'ordre divin aux

dernières pages de la conclusion; mais elle reste dans les limites de la théodicée du livre de Job et des Psaumes, sans atteindre à la profondeur de la pensée morale qui règne dans ces livres. Bossuet dit bien que les hommes servent le dessein de Dieu sans le savoir, et que le dessein de Dieu seul continue dans une suite ordonnée. Mais quel est ce dessein?

Bossuet indique une solution à son prince. C'est la puissance de la religion, c'est-à-dire, depuis la mort du Christ, l'Église dirigée par les successeurs de saint Pierre, par les évêques et par les prêtres.

L'enchaînement ininterrompu, qui descend de Dieu par Abraham, Moïse et le Christ, à l'Église papale, est pour lui la condition de toute union des hommes avec Dieu. Il recommande à son prince de détester tout ce qui rompt cette chaîne et d'appliquer toute sa puissance à soutenir cette foi contre ses ennemis.

Louis le Grand fit tout son possible pour satisfaire le prophète du catholicisme ; on en vit les suites le lendemain de la mort du pieux roi, sous le régent et sous Louis XV. C'est alors qu'on récolta les fruits que cette sorte d'esprit religieux avait semés. La réponse à cette doctrine et au mot : *l'État, c'est moi*, la Révolution l'a donnée. C'est Bossuet, on peut le dire, qui mène Louis XVI à l'échafaud.

Deux célèbres ouvrages modernes appartiennent à ce contre-courant, qui lutte en vain contre le courant tout-puissant de l'*Histoire universelle* : le livre *du Pape* et l'*Essai sur l'indifférence*. Joseph de Maistre et Lamennais ont, encore plus que Bossuet, faussé l'histoire, qu'ils ignoraient l'un et l'autre aussi bien que la Bible. Tous deux ont été plus hardis encore que Bossuet dans leurs formules, tous deux aussi se sont faits prophètes. Que sont devenues leurs prophéties? Sans doute la hiérarchie, depuis qu'ils ont écrit, a repris une grande influence; mais quels en sont les fruits, quelle

est la condition politique, morale et sociale des pays que la hiérarchie domine? Quelle est particulièrement celle de l'État modèle, de l'État pontifical?

Le doute de la vérité du christianisme est au fond des doctrines de ces écrivains. Le principe suprême de Lamennais, comme de Joseph de Maistre, est l'autorité, le droit de cette autorité, instituée par Dieu, de *faire* la vérité. J. de Maistre expose longuement qu'en toute société, il est besoin d'une autorité absolue; que là est la raison de l'infaillibilité papale, et que c'est un point de foi d'y adhérer. Il le faut, parce que, autrement, quiconque interrogerait la conscience et la raison, la Bible et l'histoire, n'y trouverait que contradictions!

L'esprit plus profond du prêtre éminent qui, dans les vingt dernières années de sa vie, s'est séparé de son Église, ne pouvait se contenter d'une telle vulgarité. Lamennais appela donc la raison à son secours et arriva à la thèse que toute vérité, même la vérité mathématique, ne repose, en fin de compte, que sur l'autorité, autorité de la raison dans le domaine qui lui reste réservé, autorité de l'Église dans toutes les choses de la foi. Au fond, c'est là du pur scepticisme et une vraie philosophie du désespoir. C'est la dernière et tragique tentative d'un puissant esprit, pour démontrer Dieu dans l'histoire, en l'écartant de la conscience et de la raison, et pour raffermir la foi ébranlée, en mettant le pape à la place de Dieu et de ses plus grands prophètes. La science naturelle peut se mouvoir librement dans certaines limites, l'esprit humain qui cherche la vérité intérieure et spirituelle n'en a point le droit. Qu'est-ce que la vérité? voilà le dernier mot de cette philosophie religieuse de Lamennais.

Un seul prêtre catholique a su affranchir des entraves la foi intérieure. Ignace de Wessemberg a légué au monde, en 1857, un testament religieux qui fait de lui un véritable prophète du sentiment de Dieu. « *Dieu et le*

monde, ou le lien de toutes choses entre elles et avec ***Dieu*****,** » tel est le titre de ce livre qui place si haut ce vénérable vieillard dont toute la vie a été consacrée à la conciliation et à la charité. Chrétien et philosophe, il a essayé de montrer la main de Dieu partout visible dans le cœur de l'homme et dans l'histoire universelle, et il n'a revendiqué d'autre base pour l'Église que « la pureté et l'intégrité de la foi religieuse, et la preuve de cette foi par un amour actif et une vie vertueuse. » Les dernières paroles de son œuvre la résument dignement : Quel est le moyen infaillible contre la misère et toute souffrance sur cette terre? — Soyons ou devenons tous chrétiens, dans le vrai sens du mot et de toutes nos forces. En renonçant à tout ce qui est apparence, appliquons-nous à faire que la fraternité et la charité deviennent la base et l'âme de la société humaine. Par là seulement, la société se délivrera de ses misères, autant que l'imperfection de notre nature le permet, et l'âge d'or de l'humanité ne sera plus un rêve. »

CHAPITRE QUATRIÈME

LA CONSCIENCE DE DIEU DEPUIS LA RÉFORME

On peut établir cinq propositions sur lesquelles tous les réformateurs du seizième siècle se trouvent d'accord, et qui forment la base de toutes les communautés et de toutes les existences nationales dans le christianisme réformé, bien que ces sociétés ne soient arrivées que très-lentement à comprendre complétement l'essence et l'étendue de la liberté spirituelle de l'Évangile.

1° La communauté dans son véritable sens, le peuple

fidèle et non le clergé, constitue l'Église; donc ce qui ne concerne que le clergé n'appartient pas à la religion.

2° La communauté est le représentant du sentiment de Dieu dans le culte; donc le culte doit être intelligible et fondé sur la Bible, s'il ne veut être inutile et arbitraire.

3° La communauté, en tant que nation, doit représenter un peuple de Dieu; donc elle doit avoir une constitution ecclésiastique et politique, conforme au christianisme, c'est-à-dire morale.

4° Point de différence entre les œuvres pies et les bonnes actions; donc mariage et discipline de famille indépendante, point de confession auriculaire ni de célibat; donc poésie et art réputés sacrés, qu'ils soient ecclésiastiques ou séculiers.

5° La foi personnelle est la condition de la paix intérieure en Dieu; donc conviction libre, recherche et méditation libres, mais dominées par le sentiment de Dieu; donc liberté de conscience et liberté de penser.

La sphère de notre étude s'élargit donc soudainement comme si, en sortant d'un couvent, nous entrions dans le monde, mais dans un monde qui se sanctifie; car la langue, l'art, la science, la vie publique, l'État sont retrempés dans une vie nouvelle, par l'adoption universelle de l'Évangile. L'histoire universelle ne connaît rien de semblable à cette révolution. Ce n'est que depuis la Réforme et par la Réforme qu'il y a des peuples qui portent leur conscience en eux-mêmes, et des États dont le droit a ses racines dans cette conscience.

Le retour vers la vraie communauté chrétienne commence avec Luther. Bien qu'il erre en faisant de la présence réelle du Christ, c'est-à-dire de Dieu, dans le sacrement, le point essentiel du christianisme, il prêche toutefois, dès l'origine, que, quel que soit le mystère de la transsubstantiation, la grâce qu'il contient dépend de la communion

des fidèles et n'est point chose immanente aux éléments sacramentels.

L'humanité avait besoin de deux choses dans le culte : d'une traduction fidèle et populaire de la Bible et d'une digne expression du sentiment religieux dans le chant, les prières et le sermon. La traduction de la Bible et le cantique ont été les premières créations de la Réforme ; ils sont tous deux au même degré œuvres de foi et œuvres d'art. Les traductions de la Bible sanctifièrent la langue vulgaire, elles étendirent et élevèrent l'esprit des peuples aryens, en leur communiquant les idées et les expressions qui, depuis Abraham jusqu'aux Machabées, avaient ému le cœur de la race sémitique. L'importance de ce fait est indicible : c'est le mariage définitif des deux grandes familles de peuples qui ont fait l'histoire de l'humanité.

Le second fait n'a pas moins de portée. Le cantique anglais et français, mais surtout le cantique allemand, est la forme achevée de l'esprit chrétien et a bien dépassé l'Église latine ; nous ne parlons pas de l'Église grecque, qui n'a pas même connu l'hymne et le chœur ambrosiens. Rien ne se rapproche autant de l'Ecriture sainte et n'exprime aussi complétement son esprit, libre de dogmes et de formules, que cette création de chants sacrés, à laquelle ont participé rois et artisans, hommes et femmes, prêtres et laïques. Les prières populaires et traditionnelles s'y rattachent dignement et forment avec ces chants un ensemble parfait, et l'on peut bien dire que, depuis que la Bible a été achevée pour toujours, l'humanité n'a rien produit qui puisse être comparé, pour la vérité et la profondeur du sentiment religieux, au *livre de chants* de la communauté allemande et au *Common prayer book* des Anglais. Tous deux sont l'*Amen* joyeux que l'humanité prononça en réponse au message de la Bible.

Le sermon, lui aussi, a ses sources vives dans ce grand

mouvement religieux, et c'est du sermon qu'est sortie la noble prose moderne. Or, le sermon, comme tout l'enseignement, repose principalement sur l'intelligence de la Bible, par conséquent sur l'étude des langues primitives et de l'histoire des livres bibliques. Par là, fut sanctifiée la philologie elle-même, et cette science qui, avec la philosophie et l'histoire, est une des trois colonnes de la civilisation moderne, se trouva consacrée comme organe du principe divin, en même temps qu'elle s'élargissait jusqu'à devenir une science universelle. On s'aperçut bientôt que les mots et les idées hébraïques avaient souvent besoin d'être expliqués par des expressions et des pensées syriennes et arabes. Ainsi se forma la philologie sémitique, et il suffit d'une nouvelle impulsion pour faire surgir à côté d'elle la philologie aryenne asiatique et pour les mettre l'une avec l'autre dans les rapports les plus féconds. Gœthe, le premier, a fait observer comment tout cela est sorti de l'étude de la Bible.

La science, désormais, n'était plus en contradiction avec la religion comme aux premiers jours de la Renaissance; elle en formait, au contraire, partie intégrante; ce n'est que lorsque ce sentiment de son caractère sacré l'aura complétement pénétrée, qu'elle atteindra à son entier épanouissement. C'est chez les nations protestantes que la science (dans ces trois directions de la philologie, de la philosophie et de l'histoire) s'est le plus développée, et cet essor de la science a eu pour point de départ la renaissance du sentiment de la présence de Dieu dans la communauté chrétienne. Le culte ne consistait plus en rites symboliques, il était une introduction à la vie sainte. La piété n'était plus obligée à s'enfermer dans tel ou tel temple; l'esprit de Dieu consacrait une maison, une cour, un champ ou un bois en lieux saints; la prière n'était plus une œuvre, mais un épanchement de l'âme. Jusqu'alors, le monde n'avait

rien vu de pareil que chez les Vaudois et les Hussites ; mais, désormais, ce sont des nations entières qui se fondent dans ce sentiment, des nations destinées à être vraiment libres et à dominer le monde.

D'après ce qu'on vient de dire des principes qui forment le fond du sentiment de Dieu dans la Réforme, la constitution de la communauté réformée dut avoir deux formes, la forme ecclésiastique et la forme politique ; en d'autres termes, il fallait donner une expression au peuple chrétien, en tant que totalité des fidèles, et en tant que communauté appliquant aux choses de ce monde son idée de justice divine.

La communauté de la chrétienté persécutée était entrée libre dans l'empire romain ; elle nous apparaît doublement asservie au sortir du moyen âge ; à mesure que l'ère moderne avançait, les restes de constitution libre allaient visiblement dépérissant.

Si le christianisme est une vérité, et si la Réforme a voulu sincèrement rétablir cette vérité, il fallait qu'elle commençât par la communauté spirituelle pour aboutir à la réforme politique. Que serait en effet un christianisme qui n'essayerait pas de réaliser dans le domaine du droit public la raison et la conscience qu'il a inscrites en tête de son système religieux ? Que serait cette foi qui ne révélerait point la présence de Dieu dans les rapports entre l'autorité et le peuple ?

La Réforme commença, en effet, comme le christianisme, par renouveler la base de la vie civile, par consacrer le mariage et la famille. Plus de célibat forcé, mais un mariage spirituel des époux, une action commune de l'homme et de la femme pour constituer la famille et la piété chrétiennes. Le mariage et la famille réclament non-seulement la liberté de conscience, mais la liberté politique. On ne saurait imaginer, de nos jours, l'une ou l'autre de ces li-

bertés sans la liberté de la pensée et de la presse. Mais c'est en cherchant Dieu et non en cherchant la satisfaction égoïste de la personnalité humaine, qu'on doit chercher à satisfaire ces besoins de liberté; ce n'est pas par la Révolution, c'est par la Réforme qu'on doit y arriver. C'est l'amour et non la haine qui est le point de départ de la Réforme; elle demande le respect pour l'humanité, image de Dieu, tandis que la Révolution demande l'abolition de la contrainte imposée à l'individu. Le sacrifice, le dévouement, est le principe de l'État tel que le conçoit la Réforme; — l'idée d'une société d'assurance est le principe que la Révolution cherche à réaliser dans l'État[1].

L'histoire nous montre que la liberté politique, dans les pays évangéliques, est sortie de la liberté spirituelle de la communauté religieuse, et que, fille de l'Évangile, elle en est devenue plus tard le boulevard. Dans les pays de l'Église romaine, les peuples les plus nobles ont perdu leur liberté dans le combat engagé entre l'autorité et la liberté de l'esprit. Le progrès libéral, chez les protestants, a été ininterrompu. Ce n'est pas cependant la terre natale de la Réforme qui a vu s'accomplir ce progrès. Non-seulement la résistance de la puissante dynastie catholique des Habsbourg et du clergé romain, mais l'égoïsme et les prétentions despotiques de la plupart des princes protestants et des corporations qui dominaient les villes libres, empêchèrent qu'une constitution synodale vraiment libre pût s'établir en Allemagne. Aussi l'Allemagne descendit-elle de son rang en Europe, tandis que s'élevaient les peuples chez lesquels le principe de la présence de Dieu fut appliqué à la liberté politique comme à la liberté religieuse. La liberté évangé-

[1] L'auteur méconnaît ici l'idéal de la Révolution, qui est, non pas l'association des intérêts, mais la réalisation de la justice. La Révolution est partie du principe de la justice, longtemps obscurci, pour la Réforme, par le dogme de la prédestination. (H. M.)

lique sortit triomphante des luttes religieuses de la Suisse. Le combat héroïque des Provinces-Unies des Pays-Bas contre la tyrannie espagnole la fit resplendir avec plus d'éclat encore. Un nouveau peuple et une terre nouvelle sont nés, pour ainsi dire, des vagues de l'Océan et ont été le boulevard de la liberté religieuse, longtemps avant que l'Angleterre la connût. Lorsque celle-ci, enfin, réussit à s'assurer solidement une constitution libre, puis arriva à reconnaître sincèrement le principe de la liberté religieuse à l'égard des dissidents, l'État libre avait atteint son complet développement dans la monarchie constitutionnelle, fruit du renouvellement évangélique de la communauté. Or, le sentiment évangélique est devenu là de plus en plus puissant, à mesure que le principe de la liberté évangélique s'est développé avec une plus rigoureuse logique.

La monarchie constitutionnelle est une forme accomplie de l'État, puisqu'elle combine heureusement les trois principes monarchique, aristocratique et démocratique. Cette conciliation est un triomphe du christianisme : l'antiquité y tendait sans pouvoir la réaliser, car cette conciliation exige une confiance qui ait sa source non-seulement dans la famille, vraie base de l'État, mais dans une force supérieure que la foi personnelle à la présence du Tout-Puissant peut seule donner. Cependant on peut concevoir une conciliation plus complète encore des éléments essentiels : c'est l'association de plusieurs États libres, et distincts les uns des autres. Jusqu'ici, la liberté s'est montrée incompatible avec la réunion des peuples dans de grands empires, tels que l'empire romain ou l'empire russe. Comme cependant il s'est formé sur les confins de l'Europe et de l'Asie un de ces empires, et que deux autres États militaires occupent avec lui la plus grande partie de l'Europe, il est absolument nécessaire que le christianisme réa-

lise, par contre-poids, cette dernière forme d'association que nous venons de dire.

La tentative a été faite, il y a quatre-vingts ans, dans les colonies britanniques, et les États-Unis en sont sortis. C'est la première fois que l'histoire a enregistré la création d'une république fédérative forte et organique, reposant sur des principes si simples, que cette forme semble parfaitement susceptible de s'appliquer également à des États monarchiques[1]. Mais cette œuvre de transformation devra, elle aussi, procéder du sentiment religieux, comme il est arrivé aux États-Unis, dont les premiers fondateurs se sont proposé, ainsi qu'ils le disent dans un document à jamais mémorable, d'étendre et d'avancer le royaume de Dieu dans des terres nouvelles. Un second État fédératif se prépare de nos jours à côté des États-Unis ; c'est le gouvernement anglais lui-même qui propose cette forme pour les possessions britanniques dans l'Amérique du Nord. En Australie, le même esprit s'agite.

Le progrès de la vraie liberté est donc le progrès du sentiment de Dieu, et le progrès de ce sentiment est celui du royaume divin sur terre. Sous son influence, le mariage a d'abord été sanctifié comme étant non-seulement compatible avec la vie spirituelle, mais efficace pour l'accroître. Puis le servage a été aboli, et la traite des noirs, cette dernière malédiction que l'Espagne a léguée à l'Amérique, a été détruite ; ce qui subsiste d'esclavage tend à disparaître. Enfin la liberté de la pensée et de la conscience se sont développées magnifiquement, depuis qu'on y reconnaît les organes du royaume divin.

Cette transformation du culte et de la constitution a éveillé des prophètes nouveaux, organes personnels de

[1] On peut douter de la possibilité de la réussite d'une fédération de princes. (H. M.)

l'esprit et de la force créatrice de l'humanité. C'est par l'art, par la poésie, par l'histoire, par la pensée, que se sont exprimé ces prophètes ; c'est dans ces diverses branches de l'activité intellectuelle que nous allons les suivre.

A partir de ce point, nous nous contenterons de résumer brièvement le reste du chapitre. Nous ne nous arrêterons pas sur ce que M. de Bunsen dit de l'architecture ; la Réforme n'a pas créé de véritable architecture religieuse, et le vide laissé par l'architecture ogivale n'a été rempli par personne. L'art nouveau n'est pas né. Quant à la musique, l'auteur avait une plus riche et plus ample matière : il montre la forme sémitique de l'hymne cédant la place à la forme aryenne, la *psalmodie* disparaissant devant l'*hymnodie*, par la création du chant ambrosien à Milan, en 389; puis l'hymnodie vivante s'effaçant, lorsque le chant sacré cesse d'être intelligible à la communauté, qui n'entend plus la langue de son culte, et ne reparaissant qu'avec la réforme. Il montre la grande musique moderne sortant du choral protestant; Palestrina, élève du protestant français Goudinel, Hændel et Sébastien Bach se formant en accompagnant ce choral sur l'orgue, et créant l'*oratorio*, qui n'est autre chose qu'un drame sacré; puis il passe à la poésie.

Le sentiment de Dieu dans l'art, dit-il, a un double principe, dans l'essence divine et créatrice de l'art, et dans l'objet de l'art. Mais la façon dont l'artiste comprend son objet importe plus que l'objet même. On peut bâtir des cathédrales sans y mettre aucun sentiment religieux, et de simples habitations privées avec ce sentiment. De même aussi le chant populaire peut révéler le sentiment de Dieu en saisissant ce qu'il y a d'original dans la vie populaire, tandis que l'hymne religieux et la musique d'église peuvent prendre un caractère tout à fait profane.

Il représente les chants d'église de la Réforme comme

formant, par leur réunion, la plus belle des épopées, dont le sujet est l'histoire de Dieu même. Il signale, dans le monde protestant, une seconde épopée mondaine et dramatique : les histoires de Shakespeare, qui embrassent les destinées des rois anglais, depuis celui qui soumet son pays à la suzeraineté du pape jusqu'à celui qui brise les chaînes de Rome. Comme drame, chacune des parties de l'œuvre est incomplète et sans conclusion ; comme chants d'un poëme épique, toutes ces parties font un ensemble irréprochable. Pas plus qu'Homère, Shakespeare n'est philosophe dans le sens scientifique du mot ; mais son œuvre renferme, comme celle d'Homère, la plus haute philosophie, puisqu'il allie à la plus merveilleuse connaissance du cœur humain la pleine conscience des lois éternelles de l'ordre moral.

Depuis Shakespeare, le monde protestant a vu deux autres épopées, non plus mondaines, mais religieuses, le *Paradis perdu* de Milton et la *Messiade* de Klopstock, créations vraiment poétiques et pleines d'une foi fervente en la présence de Dieu dans l'homme ; toutes deux, cependant, laissent voir que le temps du poëme épique est passé, et que l'épopée de l'histoire, telle que la déroule la Bible, est bien au-dessus de toute poésie humaine, si élevée qu'elle soit.

La palme du lyrisme, dit-il, revient aussi incontestablement aux Allemands, que celle du drame à Shakespeare. C'est surtout chez Gœthe que s'exprime le plus complétement et le plus profondément la conscience de la présence de Dieu dans les choses humaines.

Dans la tragédie aussi, suivant lui, l'Allemagne, par le *Faust* de Gœthe, dépasse toutes les autres nations depuis Shakespeare, et il met le *Faust* au niveau du *Prométhée* d'Eschyle. Il associe Schiller à Gœthe quant au progrès général de l'idée divine dans le drame, mais en reportant à

Shakespeare la gloire d'avoir le premier montré la personnalité réelle dans le drame, et d'avoir réalisé, dans des conditions saines et pures, ce qu'Euripide avait faussé et manqué. La sphère du sentiment de Dieu, dit-il, s'est élargie de toutes parts, et l'intérêt tragique en est devenu plus profond. C'est dans le cœur, dans l'âme de l'âme, que descend la muse tragique moderne, et l'amour devient le centre de l'art dramatique.

L'Église hiérarchique, suivant lui, ne peut opposer à toutes ces gloires du protestantisme que Calderon, grand génie poétique, mais tout extérieur et dépourvu de tout sentiment intime et naturel de Dieu.

Quant à la tragédie française, il lui reconnaît le grand art de l'ordonnance, l'éloquence la plus accomplie et le plus noble caractère; mais, à l'exception de l'*admirable Athalie*, cette école, dit-il, ne fournit rien à un tableau de la révélation historique de l'idée divine. Il est très-singulier qu'il passe ainsi à côté de Corneille et de la tragédie chrétienne par excellence, *Polyeucte*.

Il place, dans l'art religieux, les opéras héroïques de Glück à côté de l'*Athalie* de Racine.

Il attribue le progrès du sentiment de Dieu dans l'histoire, chez les modernes, à la Réforme, ou du moins à l'impulsion que le mouvement de la Réforme a donnée à l'esprit européen. Les grands historiens italiens, Machiavel, Guiccardini, Nardi, Sarpi, ne peuvent être revendiqués par l'Église hiérarchique.

Il cite, chez les protestants, Peter de Hooft, l'historien de la guerre de l'indépendance hollandaise; la grande collection des centuriateurs de Magdebourg, et le vaste ouvrage de Basnage, puis Néander.

« La philosophie de l'histoire, c'est-à-dire la contemplation des destinées humaines et de l'ordre moral qui s'y révèle, a commencé en même temps que la Réforme, qui

était elle-même un puissant mouvement du sentiment de Dieu dans l'humanité. La présence de Dieu fut désormais placée, non plus dans des prodiges extérieurs, mais dans le cœur de l'homme, dans sa conscience, aussi bien que dans la foi personnelle à la justice divine.

« Les traditions conventionnelles qui avaient réduit l'histoire de Dieu dans l'humanité à une simple légende, furent écartées. La Bible fut rendue au peuple pour le guider dans la connaissance de l'ordre moral dans le monde, et, par là, tomba la séparation qu'on essayait d'établir entre l'histoire sacrée et la profane.

« Toutefois, on pouvait considérer et l'on considéra de deux manières différentes l'idée divine de l'histoire, selon qu'on se plaçait au point de vue de la foi ou au point de vue de la pensée abstraite ; il y a par conséquent des prophètes théologiens et des prophètes philosophes. »

Passant aux théologiens, M. de Bunsen montre Luther pénétré d'une foi intime en la présence de Dieu dans le cœur de l'homme, et dans la conduite des destinées humaines.

Mais le sentiment vigoureux de la réalité qui l'anime le préserve de se perdre, comme Tauler, dans la contemplation mystique, et de s'enfoncer dans les abîmes de la prédestination et de la damnation. Sa nature saine et naïve l'empêche de suivre Calvin jusqu'à ces conséquences extrêmes de l'augustinianisme, qui jettent l'âme ou dans un désespoir mortel, ou dans une trompeuse sécurité.

La pensée de Calvin peut cependant se résumer en ceci : « La création est la glorification de Dieu, et le rachat des hommes du péché est son éternel dessein. » Calvin exprime l'idée du royaume divin sur terre d'une façon non équivoque dans le III[e] livre de son *Institution* (xx, § 42), comme une réalité que le zèle et la piété du peuple fidèle développeront de plus en plus.

Si Calvin semble admettre, dans sa doctrine de la grâce, que la damnation de certains est arrêtée dans le dessein éternel de Dieu, il est par là infidèle à ses plus hautes inspirations. Au fond, la Réforme allemande et la française sont d'accord.

Après Calvin et Luther, les scolastiques du dogmatisme s'emparent du monde protestant, et ne s'aperçoivent pas que le luthéranisme devient entre leurs mains une masse inerte. Au milieu de cette triste époque, paraît, comme une protestation contre le faux protestantisme, le grand mystique Jacob Bœhme (1575-1624).

Parmi cette décadence religieuse et les horreurs de la guerre de Trente ans, Bœhme garde la foi au royaume divin sur terre, à son progrès constant et à son triomphe définitif sur Satan, qui est à ses yeux l'égoïsme ambitieux qui voudrait se faire le maître du monde, et dont les organes sont toutes ces puissances qui se mettent au-dessus du bien pour opprimer la liberté de l'esprit. Il rejette la doctrine de la damnation prédestinée, et croit au salut des païens vertueux.

Dans l'ordre de la foi et de la théologie, l'auteur ne voit plus, chez les protestants, de grande figure qui l'arrête, depuis Jacob Bœhme jusqu'à Schleiermacher.

Schleiermacher, dont le principal ouvrage parut en 1822, essayant de concilier la philosophie et la philologie, non par la philosophie de l'histoire, mais par la conscience individuelle, entreprit une exégèse nouvelle de l'Évangile, à l'aide de la méthode dialectique. Suivant M. de Bunsen, il sépara trop le Christ et l'Évangile des précédents historiques; mais, par son profond examen de l'idée de la Rédemption, il arriva à ces deux grandes thèses : la sagesse divine est le principe qui ordonne le monde et le destine à la communication divine qui se manifeste dans la rédemption ; et la sagesse divine est la cause en vertu de laquelle

le monde, comme théâtre de la rédemption, est aussi en lui-même révélation de l'Être suprême, et, par conséquent, est bon. La rédemption est la pensée fondamentale de l'ordre moral, et, en Christ, le Rédempteur a paru et a apporté la conciliation à l'homme.

Channing (1780-1842) est le prophète des États-Unis pour le sentiment de Dieu dans l'humanité. Pour lui, le dogme n'est qu'une expression fort incomplète des vérités bibliques et de la révélation ; pour lui, le christianisme n'est que la vie divine dans la communauté humaine, et repose sur la foi active et dévouée qui est la base de la fraternité. Il ne faut chercher chez Channing ni une haute métaphysique, ni une critique approfondie des livres bibliques. Un bon sens presque infaillible, guidé par la conviction morale la plus pure, enivré d'un amour enthousiaste de l'humanité et de la patrie, s'unit chez lui à une foi historique réfléchie en la Bible. Sa grande importance, pour l'interprétation de la Bible, est en ces deux points : Que, tout en maintenant le principe de l'interprétation rationnelle, il trouve dans l'Écriture sainte l'essence religieuse, qui ne peut être comprise que par le sentiment religieux ; qu'il considère l'humanité, avec sa conscience et sa raison, comme le complément de la Bible, de même que le juge est le complément du code.

Comme Channing défendit infatigablement ces principes par sa parole et par sa plume, si justement populaire, l'importance de sa personnalité pour les chrétiens de langue anglaise ne saurait être estimée trop haut.

Combattu, de son vivant, par bien des adversaires, il est devenu, peu d'années après sa mort, l'objet d'une vénération absolue dans toutes les parties de sa vaste patrie, et il exercera, sans aucun doute, une influence incalculable sur le caractère que prendra le christianisme aux États-Unis.

Channing est un ancien avec un cœur chrétien ; homme

comme un Grec, citoyen comme un Romain, chrétien comme un apôtre. Il ne faut point attendre de lui une solution philosophique du problème de la présence de Dieu ; mais le sentiment de cette présence rayonne en lui dès qu'il touche à la réalité ; il manifeste son génie propre non-seulement par son ardent amour de la vérité et son courage moral, mais encore par sa façon saisissante de traiter la religion comme une affaire personnelle, de même qu'il fonde toute éducation sur la conscience et la responsabilité morale personnelle. Pour Channing, le christianisme ne consiste point dans le développement de quelques idées métaphysiques ; il doit sanctifier toute la vie réelle et devenir le but de toutes les associations intellectuelles et politiques, en tenant compte de l'individu aussi bien que de la communauté.

C'est dans la philosophie de l'histoire proprement dite que s'est produit l'essor le plus élevé des Aryas chrétiens ; les Grecs eux-mêmes, les maîtres de la philosophie, n'y avaient point atteint. Ce développement ne commence guère qu'avec le dix-huitième siècle ; car Bacon n'avait fait que pressentir la méthode de cette philosophie nouvelle. Leibnitz peut en être considéré comme le fondateur. A partir de ce maître, deux routes divergent. D'abord, les réalistes. Vico, malgré bien des fantaisies et bien des lacunes, découvre le lien intime de l'histoire universelle. Montesquieu exprime les mêmes idées, sans connaître Vico. Le maître de la prose française, l'ingénieux moraliste, le spirituel critique des mœurs de son temps, l'inimitable anatomiste de l'histoire intime d'Athènes et de Rome, établit des thèses qui montrent avec quelle exactitude il avait saisi les lois de l'histoire universelle.

M. de Bunsen cite ici le fameux passage de *l'Esprit des lois* : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, » etc.

Sans doute, ajoute-t-il, il y a des réserves à faire avec Montesquieu : on ne saurait approuver la façon dont il écarte le principe moral de l'État et ne représente la liberté que comme le résultat de l'équilibre des trois pouvoirs, au lieu de les voir dans le *self government ;* cependant, le sentiment de Dieu ne fait défaut chez lui nulle part, et ce ne fut pas sa faute si, en 1789, on appuya trop exclusivement sur les *droits*, sans tenir assez de compte des *devoirs*, et si, en 1814, on voulut fonder une monarchie constitutionnelle sans une administration libre. Si les *romantiques* allemands[1] font si peu de cas de lui, c'est qu'ils ne le connaissent point, ou qu'ils sont emportés par leur haine contre la liberté politique et religieuse.

« Ce qui importe ici, c'est que les deux prophètes néo-latins et non protestants (Vico et Montesquieu), tout en reconnaissant la divinité et le christianisme, partent du droit et non de la foi. Ils se défendent contre les prétentions de leur Église et de leur théologie. C'est le point de vue forcé des philosophes néo-latins vis-à-vis de la religion populaire. Quant à Lamennais, il semble s'être rallié finalement à l'idée « d'une humanité toujours en progrès, d'un Dieu qui se révèle sans cesse et que les hommes doivent révéler, de la présence de l'histoire de Dieu dans l'histoire de l'humanité, » s'il faut en croire un passage admirable de George Sand.

« Les principaux représentants de l'école réaliste en Allemagne sont Herder et Lessing, Winckelmann et Guillaume de Humboldt, mais surtout Alexandre de Humboldt. Tous, ils sont d'accord dans la foi en un ordre rationnel et providentiel dans l'histoire universelle.

« L'école idéaliste, de son côté, avait déjà commencé, avec Kant, à chercher l'esprit divin dans la réalité. Fichte,

[1] L'école catholique allemande. (H. M.)

Schelling, Hegel[1], l'ont suivi dans cette voie, et s'ils ne sont pas encore arrivés à jeter un pont entre l'idée et l'histoire, au moins ont-ils sincèrement essayé de le faire et ont-ils avancé l'œuvre réservée à l'avenir. »

[1] M. de Bunsen semble n'avoir jamais voulu s'avouer la conclusion négative de Hegel, où la réalité de Dieu et la réalité de l'homme disparaissent à la fois. Hegel a barré et non ouvert l'avenir. (H. M.)

LIVRE SIXIÈME

LES RÉSULTATS ET LES CONSÉQUENCES

CHAPITRE PREMIER

LES RÉSULTATS

« Nous avons vu, dit l'auteur, le sentiment de Dieu dans l'humanité se manifester tour à tour sous la forme théocratique et prophétique et sous la forme politique et poétique, puis les deux points de vue, celui du sémitisme et celui de l'aryanisme, s'unir et s'élever ensemble par la médiation de la personnalité de Jésus. De cette union, nous avons vu sortir deux grandes créations, un nouveau culte, qui ne procède du judaïsme que comme l'esprit affranchi survivant à la forme, et la constitution d'une communauté qui a eu la vision de Dieu et qui le réalise dans la vie. Et, lorsque ces deux créations, à leur tour, ont été envahies et faussées par le sacerdoce, nous avons vu les mêmes éléments reproduire de nouveau, après mille ans, la liberté religieuse et la liberté politique. »

L'auteur résume ensuite les caractères du mouvement de la Réforme, le retour de l'espérance dans le monde et dans l'âme humaine, l'affranchissement politique et scientifique, la revendication de la conscience individuelle et de la res-

ponsabilité personnelle, jusqu'à la venue de Leibnitz et à la création de la philosophie de l'histoire, qui a pour but de faire du sentiment de Dieu vivant dans le cœur des peuples une science véritable, et de prouver, par la théorie et par les faits tout à la fois, l'indépendance de la personne humaine et la réalité du développement de l'humanité d'après un plan divin.

« Cette grande création sortit, dit-il, du fond même de l'esprit allemand, et la plupart des guides dans cette voie ont été jusqu'ici Allemands. Mais déjà l'esprit français, d'abord sceptique, déjà l'esprit anglais, d'abord expectant, sont entraînés dans le courant, et l'Allemagne aura besoin d'un effort nouveau pour ne pas se laisser dépasser par l'Angleterre, la France et l'Italie, où se préparent de grands progrès en ce sens. »

De là, l'auteur passe aux résultats qui lui paraissent sortir de l'ensemble de l'histoire religieuse.

PREMIER RÉSULTAT

Le développement du sentiment de Dieu dans le temps suit celui des races humaines, et constitue une chaîne historique au moyen des langues. En d'autres termes, l'idée de la divinité est l'unité de l'histoire universelle, et celle-ci a suivi, d'une race à l'autre, une marche continue que l'on peut démontrer au moyen des langues.

Le développement des races, la linguistique comparée l'a prouvé, est parallèle à celui des langues.

La langue primitive et monosyllabique des Chinois suit deux courants de développements: d'un côté elle se transforme en langue chamitique (égyptienne), qui, à son tour, devient sémitique; d'un autre côté, elle passe, par l'agglutination (*le touranisme*), à la langue flexible (*aryanisme*). Un de ces courants se porte par le Caucase en Europe, l'autre

par le bassin de l'Euphrate et du Tigre en Arabie et en Afrique[1].

Le parallélisme du développement de l'idée divine avec cette marche de la transformation des langues est évident.

Le sentiment de la présence de Dieu dans l'univers se révèle d'abord par la contemplation du firmament et par la famille. L'idée divine, de même que la langue des Chinois, est primitive et porte un caractère essentiellement substantiel. Comme la même syllabe est, pour le Chinois, substantif, verbe et adjectif, le firmament est pour lui à la fois ordre et pensée, idée et volonté. Il croit à un lien entre les générations humaines et accepte comme un fait, sans s'en rendre un compte abstrait, la présence de la divinité dans les destinées humaines. Mais ces deux pôles, humanité et univers physique, sont sans rapport aucun entre eux, et simplement parallèles.

Le touranisme et le chamitisme représentent le degré suivant dans deux directions diverses. Le sentiment de Dieu, chez les Touraniens, manque, comme leur langue, d'individualité. L'esprit a sans doute progressé; il se sent même de temps en temps supérieur à l'univers matériel, comme puissance morale; mais ce n'est pas là son état normal, c'est une exaltation momentanée : on cherche la Divinité, non par la réflexion, mais par l'extase. Un pareil principe ne saurait créer ni société politique, ni science, ni art. La langue des Chamites (Égyptiens), au contraire, s'est déjà élevée à la création des parties du discours, comme leur sentiment religieux a déjà pour centre la destinée de l'âme dans l'univers.

C'est la réflexion qui caractérise la langue aussi bien que l'idée de la divinité chez les Sémites. C'est une tribu sémi-

[1] Le traducteur doit faire observer que cette théorie n'est pas acceptée par le plus grand nombre des linguistes.

tique qui la première reconnaît l'Éternel comme un principe séparé de tout ce qui est fini, tout en le retrouvant dans le cœur humain.

L'admirable organisation des langues aryennes, enfin, répond à l'état du sentiment religieux chez les Aryas, comme à leur développement littéraire, artiste et politique.

Il est donc certain que le sentiment de la présence de Dieu dans le monde se rencontre dans toutes les phases de l'histoire, et que la langue et la religion sont les créations spontanées de l'esprit humain.

L'homme se sent amené, par l'intime organisation et par les besoins de sa nature, à former la religion comme il forme la langue, afin de réaliser la vie intellectuelle, latente dans son âme. Il n'y a donc point de religion fondée avec intention, dans le but, ou de tromper, ou de servir l'humanité. La langue et la religion sont indispensables pour l'ordre politique et peuvent être employées à tous les bons, comme à tous les mauvais desseins, mais elles ne sont pas le produit calculé de ces desseins réfléchis. Or, si le sentiment religieux est primitif et spontané, il s'agit de savoir quelle est la relation entre les formes religieuses premières et les formes religieuses postérieures. Y a-t-il eu une tradition primitive qui, sortie du sein d'un peuple privilégié, se soit répandue sur le monde, ou la religion vient-elle du dehors par voie d'inspiration? Nos recherches nous ont montré qu'il n'en est rien, et nous pouvons donner comme

DEUXIÈME RÉSULTAT

Que le sentiment de Dieu est la cause première de toute civilisation. Il ne s'y montre aucune influence des phases antérieures et des races plus anciennes sur les phases et les

races qui suivent; mais il s'y révèle et l'unité de la force divine agissant et progressant dans l'humanité, et l'influence de grandes personnalités.

Ce qu'il faut écarter avant tout, c'est l'illusion d'une tradition secrète qui ait passé d'un peuple historique à l'autre. Pas plus que Zoroastre ne fut inspiré par Abraham, ou Abraham par Zoroastre, il n'y a eu pareille tradition antérieurement à ces deux prophètes. La relation se borne à ce qu'il y a de commun dans la nature humaine, à quelque race qu'elle appartienne. Il en est de même du Mosaïsme et de l'Hellénisme, qu'aucune transmission directe ne rattache l'un à l'autre, ou à une forme religieuse précédente. Les idées seules engendrent une vie indépendante ; l'hiéroglyphe et le symbole ne transmettent que des usages. L'idée seule unit les esprits, les symboles séparent plus qu'ils n'unissent. Le progrès, qu'on ne peut méconnaître, ne s'explique donc point par une ancienne tradition transmise aux générations, mais par l'esprit de Dieu agissant dans l'homme.

La force créatrice de l'esprit conscient a été représentée dans l'histoire par deux grandes races, les Sémites et les Aryens. Tout ce qui les précède est religion naturelle.

Le progrès est dans le passage de l'esprit inconscient à 'esprit conscient, de la nécessité organique à la liberté morale, au moyen de l'individualité. Ce progrès du sentiment de Dieu dans une race confère à celle-ci la direction de la civilisation générale, et, partant, la domination du monde. Le but de l'ordre universel dans l'histoire est l'union et la fusion successive des races. En termes philosophiques, toute fusion de ce genre signifie la solution de la contradiction par lé développement de l'idée; cette solution est la formule du progrès. Mais les états maladifs ou pathologiques ont aussi bien une loi de développement que l'état normal. Ces deux mouvements sont analogues, malgré leur

opposition. Comprendre à temps la crise de ces états pathologiques mène à la réforme; mais cette réforme s'opère non par l'intelligence, mais par la conviction morale. Le seul salut est donc dans la religion intérieure, dans la religion de la vie, c'est-à-dire dans le christianisme évangélique se développant librement.

TROISIÈME RÉSULTAT

La religion n'est autre chose que le sentiment de Dieu. Le sentiment de Dieu est tout ce qu'il y a d'essentiel en toute religion : la révélation n'est qu'une communication de ce sentiment par une individualité morale. Le symbole n'a absolument aucune valeur en lui-même; il n'est qu'image de l'idée. La personnalité, de son côté, ne trouva sa raison d'être et son droit que dans la vraie religion. Pour le christianisme, il n'y a de règle objective que la Bible, considérée comme histoire de Dieu et de l'humanité, ayant pour centre le Christ; or le christianisme de la Bible n'est point fondé sur des miracles. Une communauté chrétienne ne peut se maintenir longtemps sans engendrer une communauté politique analogue à sa constitution religieuse. Tandis que la contradiction entre l'Église et l'État, tels qu'on les a conçus, est insoluble, il n'existe point de contradiction entre une communauté religieuse et une communauté politique; au contraire, elles se complétent réciproquement. Dans toutes les époques critiques de l'histoire, il y a un signe infaillible de la ruine imminente, c'est lorsque, sur le domaine religieux, le mensonge est établi comme vérité sociale, et la tyrannie sur les âmes considérée comme condition d'existence de la religion.

QUATRIÈME RÉSULTAT

Toutes les crises du sentiment de Dieu sont des crises politiques. La vie politique a prospéré partout où elle s'est montrée comme l'œuvre du sentiment de Dieu, soit sous une forme religieuse, soit en tant que sentiment du droit. Les conquêtes de Zoroastre, l'action qu'a exercée Abraham, les républiques grecques et italiennes le prouvent, et, à la durée du sentiment religieux, a toujours correspondu la durée de la puissance politique des peuples; aussi les crises politiques ont-elles toujours eu pour signe précurseur l'excès du despotisme ou le dépérissement de l'esprit public, c'est-à-dire l'accroissement de l'égoïsme.

CINQUIÈME RÉSULTAT

La vraie civilisation est le sentiment de Dieu incarné dans le peuple. Aucune histoire ne le montre plus évidemment que celle du peuple grec. La civilisation, sans ce sentiment, n'est qu'une barbarie vernie, qui tâche en vain de masquer le mensonge et la mort. Dans l'art même, le sentiment de la forme et de la mesure meurt avec l'esprit; la science dégénère en érudition de détail, la littérature met l'exagération à la place de la force, l'emphase à la place de l'enthousiasme. Mais c'est surtout dans la famille et dans le commerce des hommes que se manifeste l'impiété d'une fausse civilisation. Cette décadence a sa source dans la décadence de l'individu et se décèle surtout dans le dépérissement de la foi et de la responsabilité personnelle. On peut donc dire que la ruine de la religion est la ruine des nations; les gouvernements immoraux provoquent une grande partie du mal qui apparaît sur la terre, et les hautes classes se préparent à elles-mêmes une lourde responsabilité, et à l'État la ruine, en perdant par leur

exemple les classes laborieuses. Tous les artifices de la tyrannie civilisée sont impuissants contre ce mal. Ou elle essaye d'étouffer tout ce qu'il y a de noble et d'élevé en favorisant et en facilitant les jouissances matérielles, et alors le luxe devient une prétendue nécessité; la mode prend la place des mœurs; l'indifférence s'appelle humanité; le vice, une aimable faiblesse; le servilisme, dévouement; la licence des instincts animaux, sous la surveillance de la police, s'appelle liberté. C'est ainsi que les choses se sont passées dans les empires despotiques de l'Asie et surtout dans la Rome des Césars. Une conduite analogue ne saurait porter que des conséquences pires encore dans le monde chrétien.

Ou bien la tyrannie se fait hypocrite; alors on calcule que la dévotion est un grand bien pour les peuples, que la religion est le meilleur moyen de discipline. Au lieu de pousser à la renaissance morale par l'exemple, on rétablit les cérémonies extérieures, on flatte le clergé, on lui donne la direction spirituelle du peuple, et l'on tombe dans l'abîme précisément lorsqu'on croit s'être assuré le point d'appui le plus sûr. Ainsi firent plusieurs empereurs romains. Tôt ou tard la crise arrive : justice se fait, et peuple et gouvernement s'écroulent; celui-ci sans aucune chance de salut, celui-là avec la chance de se sauver en écoutant de nouveau la voix de Dieu qui parle dans son cœur.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES CONSÉQUENCES

Si notre exposition du développement historique du sentiment de Dieu n'est pas entièrement dépourvue de vérité,

les résultats que nous venons d'examiner découlent avec tant de certitude des faits dominants de l'histoire, que l'on est bien en droit de supposer une loi éternelle qui dirige ces faits. L'induction et l'analogie suffisent à nous autoriser à considérer ces résultats de l'expérience générale comme valables et applicables à l'état de choses actuel. On ne saurait donc éviter cette question : quelles sont les conséquences des faits et des résultats exposés ci-dessus, et pour chacun de nous, et pour la société actuelle et pour l'avenir de l'humanité? en d'autres termes : ne nous trouvons-nous pas au milieu d'une des grandes crises de l'histoire, peut-être même à la veille d'une catastrophe de l'humanité européenne?

On ne saurait éluder cette question sans encourir le reproche de lâche indifférence ou de manque de sincérité; et cependant le terrain où nous nous plaçons en essayant d'y répondre est bien périlleux. Jusqu'ici, nous avons examiné des faits historiques accomplis ; ici, nous nous trouvons au milieu de faits en voie de s'accomplir, et auxquels nous participons tous directement, c'est-à dire que nous y sommes trop intéressés pour être impartiaux.

Le courant actuel monte-t-il, ou descend-il? tout tend-il soit à la destruction, soit à la reconstruction, ou bien le mouvement est-il complexe? la crise amènera-t-elle une dissolution complète ou bien une vie nouvelle et meilleure?

Ces questions, nous les poserons tout d'abord à la philosophie, puis à l'application politique de cette science, à l'éducation publique, en comptant sur des contradictions, mais aussi sur une attention équitable et calme. En sera-t-il de même lorsque nous traiterons des conséquences de nos études pour les choses religieuses, politiques et sociales? Ici, ce ne seront point les savants, les penseurs, les hommes de réflexion qui domineront le débat; ce seront,

comme partout où l'intérêt personnel est en jeu, ce seront les passions, l'égoïsme, les intérêts matériels qui parleront le plus haut et qui en appelleront à des arguments d'une nature toute autre que la raison et la conscience.

La tâche de la science est de trouver la méthode de la philosophie de l'histoire. Nous avons déjà établi notre opinion : que la philologie, l'histoire et la spéculation réunies conduisent à la philosophie positive de l'esprit; la philologie, en recherchant et triant les faits ; l'histoire, en découvrant et démontrant la cohérence et le développement de ces faits, la spéculation, en déduisant les lois des faits ainsi triés et liés entre eux. L'insuccès de la tentative des philosophes allemands pour établir ces lois par voie de spéculation, sans tenir un compte suffisant du travail philologique et historique préliminaire que cette tentative exigeait, prouve que, afin d'obtenir dans l'histoire de l'esprit humain un résultat analogue à celui obtenu dans la cosmologie, par exemple, il faudra encore continuer à rassembler, trier, exposer et mettre en relation les faits, avant de pouvoir songer à découvrir les lois de l'ordre moral. Or, la découverte de ces lois est la grande affaire de la science humaine, qui doit, non point se séparer de la vie, mais s'y retremper; qui doit, non point se limiter aux mathématiques, mais embrasser la réalité et s'appliquer à la considération du passé. Nous ne connaissons directement que l'homme et l'humanité, et, en les étudiant, nous arrivons bientôt à la conviction que leur cause première n'est ni dans la nature, ni en eux-mêmes, mais dans une pensée éternelle que l'humanité, en son développement, réalise sans l'épuiser.

La tâche de l'éducation, elle aussi, tient étroitement au sentiment de Dieu, dont elle n'est en définitive que le développement harmonieux. L'esprit se cultive surtout par l'esprit; aussi les deux monuments de l'esprit, la langue et l'histoire, sont-elles beaucoup plus propres que les mathé-

matiques et que les sciences naturelles à élever les peuples dans le sens humain. Les premiers objets de l'éducation devront donc être la langue maternelle et l'histoire biblique et celle de la patrie, associées à la culture de l'antiquité classique, qui est notre seconde racine, comme la Bible est la première.

Dans l'éducation populaire, ce sera la Bible qui devra dominer, c'est-à-dire l'histoire universelle au point de vue du sentiment spontané de Dieu ; dans l'éducation supérieure, ce sera l'antiquité classique qui prévaudra, et le côté biblique sera abandonné au besoin individuel. La Bible devra donc être ainsi l'instrument d'éducation le plus général, ce qui arrive, en effet, dans les pays protestants, tandis que, chez les catholiques, la libre étude de la Bible et les recherches indépendantes de l'histoire sont frappées d'interdit ; fait d'une portée incalculable. Que l'on compare la Hollande et la Belgique, les cantons protestants et les cantons catholiques de la Suisse.

Cependant les établissements d'éducation protestante sont loin encore d'être ce qu'ils devraient être ; en Angleterre, à cause du manque total de méthode philosophique dans l'enseignement des langues anciennes et dans l'instruction religieuse ; en Allemagne, parce qu'on y confond sans cesse savoir et pouvoir. Le savoir par lui-même n'a aucune valeur et ne porte point de fruits ; le pouvoir, c'est-à-dire le savoir digéré et véritablement approprié de façon à devenir une faculté de celui qui le possède, donne des résultats durables. Le savoir ainsi compris, exerce seul l'activité intellectuelle, tandis que le savoir mécanique ne fait que multiplier des impressions passives ; celui-là produit des caractères résolus, celui-ci des rêveurs et des bavards. Or, le sentiment de Dieu est la vie ; la vie, c'est la force, et l'on n'acquiert la force que par l'activité personnelle.

Remplacer dans les écoles primaires les *histoires sain-*

tes par la lecture de la Bible, relever les études d'antiquité classique dans les lycées, réserver les hautes mathématiques et les sciences positives[1] à des écoles polytechniques, associer dans les universités l'enseignement de l'économie politique à celui du droit, joindre à tout cela l'éducation physique par la gymnastique, afin de rétablir l'harmonie détruite entre le corps et l'âme, voilà la tâche du réformateur de l'éducation publique au dix-neuvième siècle.

Pas de civilisation et pas de religion sans un vivant sentiment de Dieu! pas d'éducation si ce n'est par la langue, la Bible et l'antiquité! pas d'éducation nationale sans une robuste santé physique!

La forme actuelle du dogme et du culte ne répond point au sentiment de Dieu propre à notre époque; il faut donc que les sectes religieuses existantes se réforment ou qu'elles périssent. Cette réforme ne peut être que celle-ci:

La communauté future devra être reconnue comme le représentant de l'idée fondamentale de tout culte, de l'idée du sacrifice véritable. Le culte devra être et biblique et spirituel. Il devra avoir des éléments stables, mais ne devra point dépasser la portée du symbole; nulle part la prédication ne devra manquer à côté de l'adoration. La prière ne saurait être commandée, mais elle jaillit spontanément, grâce à l'esprit de Dieu, du sentiment éveillé par la lecture et la prédication de la parole de Dieu dans la communauté, laquelle sait que Christ est son roi et que les anciens et les synodes de son choix n'entraveront pas sa liberté.

Les seuls États où la liberté est constituée légalement pourront survivre à la crise actuelle. La crise politique est devenue une crise religieuse, de même que celle-ci est devenue politique: les nations et les États éprouvent le besoin d'un re-

[1] L'auteur entend évidemment l'enseignement approfondi, et non les notions élémentaires des sciences. H. M.

nouvellement intérieur et moral. Les peuples demandent de leurs gouvernements plus de liberté, ceux-ci exigent de leurs peuples plus de sacrifices; mais peu savent en tirer la véritable conclusion, à savoir : que c'est là une contradiction intime qui doit amener une crise universelle. Les peuples ont beau proclamer la liberté, les gouvernements ont beau la décréter, elle n'existera point pour cela ; la vraie liberté suppose la confiance réciproque de tous, fondée sur la confiance en Dieu et sur la foi dans l'ordre moral. C'est cette confiance et cette foi qu'une révolution morale pourra seule créer.

La société n'est pas moins que l'État engagée dans cette crise. L'opposition entre les littératures nationales et la civilisation en général, d'un côté, et la religion et la piété de l'autre, doit cesser, aussi bien que le contraste entre science et religion, entre critique et théologie, entre liberté politique et liberté religieuse. Ce n'est que par des idées vraiment sociales et par une rénovation intime de notre société, qu'on pourra combattre avec succès les sectes subversives des socialistes. La catastrophe imminente, religieuse, politique et sociale, sera un jugement de Dieu, comme toutes celles qui l'ont précédée, et aura pour conséquence un déploiement pluslarge et plus beau du royaume de Dieu. C'est ce qui a toujours eu lieu à chaque crise universelle, et l'œuvre de Dieu a encore une tâche immense à remplir dans chacune de ses branches. La diffusion de la foi à l'Évangile s'est bornée jusqu'ici à une sphère fort restreinte, si nous ne tenons point compte des prétendues conversions d'enfants et de peuples par le baptême de l'eau et non de l'esprit. Cette foi d'ailleurs, n'a guère encore pénétré que l'écorce de la vie, et les plus grands problèmes scientifiques et sociaux restent à résoudre. Enfin, la foi individuelle en Christ n'est encore, en général, nullement pure. Ce n'est pas la foi selon l'autorité, et l'attachement

servile aux choses extérieures, que réclame le Christ. Si le christianisme n'est pas un mensonge, le temps viendra où tout homme religieux ne voudra plus être guidé que par Dieu même, c'est-à-dire où il sentira en lui-même la vérité du christianisme. Ce n'est qu'alors que la religion pourra pénétrer l'État social.

De même, un temps viendra où l'absolutisme, dans l'Église ou dans l'État, sera considéré comme un mal plus grand encore pour ceux qui l'exercent que pour ceux sur lesquels il est exercé. Ceux-ci peuvent être poussés par lui à se réfugier en Dieu, tout aussi bien qu'à désespérer; leurs maîtres ne peuvent arriver par lui qu'au mensonge et à la démence.

Enfin, s'il existe un ordre moral et s'il se reflète dans l'idée de Jésus, il viendra un temps où la guerre sera considérée comme un reste de barbarie, aussi déraisonnable qu'immoral. Nos hommes d'État sont-ils dans cette voie? A-t-on seulement essayé de préparer un tel état de choses par une alliance pacifique de nations chrétiennes et de gouvernements sincères, par l'établissement d'un tribunal d'arbitres, amphictyonie de l'humanité moderne? Cependant le fait seul qu'on discute la chose et qu'on se sert de l'idée comme d'un moyen de candidature politique et d'artifices diplomatiques, prouve qu elle a acquis une certaine force sur les âmes. La victoire du bien sur la terre est le but de l'histoire. L'esprit, en tant que personnalité morale, est immortel; son progrès est infini, car il est identique, dans sa source, avec la pensée éternelle et consciente de l'univers, et il réalisera cette pensée sur la terre dans un temps indéterminé.

Par cette dernière proposition, qui ne peut être prouvée historiquement et qu'on ne peut démontrer que par voie spéculative, nous sommes arrivés au terme de la carrière que nous nous étions tracée, au point où l'histoire touche

à la poésie et à la spéculation, où l'analogie et l'induction cèdent la place à l'argumentation par la pensée pure. Cependant nous pouvons constater que, dans cette thèse, le sentiment de Dieu, inné à l'homme, parle avec une vérité infaillible. Pour cela, nous n'avons besoin que d'avoir dans la raison cette même foi avec laquelle l'humanité croit à sa propre existence et à la réalité visible. L'historien qui réfléchit sur l'histoire est puissamment fortifié dans cette foi en l'instinct divin par l'observation que les plus nobles tribus de l'humanité s'y sont attachées, dans tous les âges, selon la mesure où elles ont été éclairées, vertueuses et heureuses. Le chrétien enfin trouve cette foi dans le fond même du sentiment de Dieu qui vécut dans cette Personnalité unique, qui n'est pas seulement l'auteur, mais encore l'objet de notre sentiment religieux le plus intime.

Or, si le développement de l'esprit humain doit être considéré comme un développement de l'éternel et de l'infini dans le temps, il ne sera pas seulement progressif, mais encore infini, selon la mesure humaine; c'est-à-dire qu'il constituera un progrès dont le terme ne saurait être déterminé d'après les notions humaines du temps.

Mais que sera ce développement, si ce n'est une union toujours croissante d'intelligence et de moralité, une pénétration toujours plus intime du vrai et du bien, partant une beauté de plus en plus parfaite? Ces deux choses, être et connaître, vrai et bien, ne sont-elles pas une en Dieu? ne le sont-elles pas même dans l'humanité, malgré l'imperfection humaine? Si nous regardons bien, nous les voyons aller, main dans la main, à travers l'histoire, bien que le plus souvent déguisées pour l'œil vulgaire sous les travestissements de l'imperfection humaine. Ceux qui prêchent cette union comme la vraie sagesse, sont les vrais apôtres de la sagesse; mais

ceux qui mettent cette sagesse en action par leur vie, hommes ou femmes, sont les vrais disciples du Christ qui reviendra en esprit pour juger le monde, et ils le jugeront avec lui.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

LE SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES HÉBREUX

LIVRE DEUXIÈME

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS DE L'ASIE ORIENTALE AVANT JÉSUS-CHRIST.

LIVRE TROISIEME

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS DE L'ASIE ORIENTALE AVANT JÉSUS-CHRIST.
(Suite)

LIVRE QUATRIÈME (Ire PARTIE)

LE SENTIMENT DE DIEU CHEZ LES GRECS.

LIVRE QUATRIÈME (IIe PARTIE)

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ROMAINS ET LES GERMAINS.

LIVRE CINQUIÈME

CONSCIENCE DE DIEU CHEZ LES ARYAS CHRÉTIENS.

LIVRE SIXIÈME

LES RÉSULTATS ET LES CONSÉQUENCES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.